KENNETH L GENTRY, JR, TH.D.

Navigating The Book of Revelation

Special Studies on Important Issues

NAVEGANDO EL LIBRO DE REVELACIÓN:

Estudios especiales sobre temas importantes

Kenneth L. Gentry, Jr., Th.D.
Director, Ministerios GoodBirth



Fuente Inn, Carolina del Sur 29644

Navegando el Libro de Apocalipsis: Estudios Especiales sobre Temas Importantes

por Kenneth L. Gentry, Jr., Th.D.
Director, Ministerios GoodBirth

Ministerios GoodBirth
PO Box 1722, Fountain Inn, SC 29644
www.GoodBirthMinistries.com Correo
electrónico: GoodBirthMin@cs.com

GoodBirth Ministries, Inc., es una corporación 501 (c) (3) ubicada en Fountain Inn, Carolina del Sur. Como ministerio de educación religiosa, estamos comprometidos a patrocinar, subsidiar y promover estudios y educación cristianos serios para:

(1) Ayudar a los cristianos individuales, las congregaciones locales y otros grupos de creyentes a comprender, aplicar y promover una cosmovisión cristiana plena, para que los cristianos puedan comprometerse con el llamado de las Escrituras de que "ya sea que coman o beban o todo lo que hacéis, hacedlo todo para la gloria de Dios" (1 Cor. 10:31); y

(2) Defender y desafiar las diversas expresiones de incredulidad en nuestra cultura moderna, demostrando "que las armas de nuestra milicia no son carnales, sino divinamente poderosas para la destrucción de fortalezas" con miras a "destruir especulaciones y todo cosa soberbia levantada contra el conocimiento de Dios, llevando cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo" (2 Corintios 10:4-5).

Impreso en los Estados Unidos de América

ISBN: 978-0-9843220-3-9

Arte de portada: Brian Godawa (brian@godawa.com)

dedicado a mi

Donantes del proyecto Revelation Commentary

Agradeciéndoles por su apoyo financiero y
aliento espiritual.

TABLA DE CONTENIDO

END NOTES

ABREVIATURAS

ABD — *El Diccionario Bíblico Anchor.* David Noel Freedman, ed. 6 vols. Nueva York: Doubleday, 1992.

Hormiga. — *Las antigüedades de los judíos* por Flavio Josefo

aplicación. — *Contra Apion* de Flavius Josephus

BAGD - F.Wilbur Gingrich y Frederick W. Danker, *Un léxico griego-inglés del Nuevo Testamento y otra literatura cristiana primitiva.* 2d. ed.: Chicago: Prensa de la Universidad de Chicago, 1979.

BBC - *El Comentario Bíblico de Broadman.* Clifton J. Allen, ed. 12 vols. Nashville: Broadman, 1970-73.

BEB — *Enciclopedia Baker de la Biblia.* ed. por Walter E. Elwell. Gran Rapids: Baker, 1988.

DBI — *Diccionario de imágenes bíblicas.* Leland Ryken, James C. Wilhoit, Tremper Longman III, eds. Downers Grove, Ill: InterVarsity, 1998.

DNTB — *Diccionario de Antecedentes del Nuevo Testamento.* Craig A. Evans y Stanley E. Porter, eds. Downer's Grove, Illinois: Inter Varsity, 2000.

JW — *La Guerra Judía* por Flavius Josephus

LCL - *Biblioteca clásica de Loeb*

Vida — *La vida de Flavio* por Flavio Josefo

TDNT — *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento.* Editado por Gerhard Kittel y Gehard Friedrich. Trans. por Geoffery W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976.

ZPEB — *La Enciclopedia Pictórica de la Biblia de Zondervan.* 5 vols. Merrill C. Tenney, ed. Grand Rapids: Zondervan, 1976.

PREFACIO

Primero me interesé profundamente en los estudios de Revelación cuando era estudiante de seminario en el Seminario Teológico Reformado de 1975 a 1977. Mientras estuve allí, tomé un curso que cambió la teología y, en última instancia, me cambió la vida, titulado "Historia y Escatología", impartido por un nuevo instructor, Greg L. Bahnsen (quien poco tiempo después recibió su doctorado en filosofía en la Universidad del Sur de California). Bahnsen me sorprendió, me intrigó y me desafió con su compromiso con la fecha temprana de Apocalipsis y su enfoque preterista. Aunque al principio me resistí a su argumento, finalmente me sentí abrumado por su argumentación exegética, histórica y lógica. Desde ese momento en adelante, mi interés en Apocalipsis comenzó a crecer cada vez más.

En 1985 comencé a trabajar en mi Th.D. en el Seminario Teológico de Whitefield. Mi interés en Apocalipsis ahora era bastante alto, lo que me llevó a investigar la cuestión de la fecha de su composición. El resultado fue mi disertación de 468 páginas, titulada: “La fecha de la revelación: un argumento exegético e histórico para su composición anterior al año 70 d. C.”. Después de recibir mi Th.D. el 10 de diciembre de 1988, presenté mi disertación al Dr. Gary North del Instituto de Economía Cristiana para su publicación. Lo publicó en 1989 con el título: *Before Jerusalem Fell: Dating the Book of Revelation.* Ha permanecido impreso desde su primera publicación, siendo publicado por tres editoriales diferentes.

Desde entonces, he publicado varios artículos y libros sobre Apocalipsis. Los libros relacionados con estudios sobre Apocalipsis que he escrito o en los que he contribuido incluyen: The Beast of Revelation (1989, 1997), He Shall Have Dominion (1990, 1997, 2009), Perilous Times (1999), The Standard Bearer (2002), Nutrición de la Palabra (2008) y El libro de Apocalipsis simplificado (2008). Mis estudios anteriores dieron como resultado que Zondervan me invitara a contribuir en uno de sus libros de la serie Counter Point sobre Revelation: Four Views on the Book Revelation (1998).

Desde 2005 he estado investigando un comentario sobre el Libro de Apocalipsis, titulado tentativamente *El divorcio de Israel: una interpretación histórica redentora de Apocalipsis.* Por la gracia de Dios y con la

el estímulo y el apoyo financiero de muchos amigos, GoodBirth Ministries se estableció en 2005 como un ministerio educativo religioso comprometido con el patrocinio, el subsidio y la promoción de estudios y educación cristianos serios. La función principal de GoodBirth hasta ahora ha sido recaudar fondos para permitirme tiempo para investigar un comentario completo, profundo y de orientación académica sobre Apocalipsis. Estoy profundamente agradecido a todos los que han apoyado este difícil proyecto. También estoy agradecido por la ayuda y el aliento de la junta de GoodBirth Ministries: Bill Boney, Kevin Clauson y Lyle Frazer. Sin estos colaboradores y miembros de la Junta, no podría haber esperado participar en un proyecto tan intensivo.

Aunque tenía el entusiasmo de John al comienzo de mi investigación, comencé a preguntarme si la finalización de mi libro "llegaría a suceder en breve". De hecho, por un tiempo comencé a dudar si alguna vez podría esperar que "el tiempo se acerca" para su publicación. Cuando comencé la investigación en serio en 2005, creía que cuarenta y dos meses o 1260 días o tres años y medio serían suficientes para el proyecto. Mi esperanza de terminar mi investigación parecía tan bíblica. Pero luego me di cuenta de que después de estos marcos de tiempo de Revelación tenía que enfrentar otro: ¡los mil años!

Sin embargo, ahora he pasado los mil años de Apocalipsis 20 y estoy en los primeros versículos de Apocalipsis 21, dirigiéndome hacia la gloriosa conclusión de Juan. Una vez que haya completado la investigación principal y el borrador (a finales de este año, con suerte para el 31 de diciembre de 2009), regresaré a Apocalipsis 1 y comenzaré a completar los capítulos anteriores (que son desproporcionadamente más pequeños que los capítulos 10–20). para profundizar e investigar más ampliamente en los documentos judíos antiguos a medida que avanzaba en Apocalipsis. Luego puliré el proyecto final. Mi objetivo es tener el comentario listo para su publicación a fines de 2010, salvo el Rapto o cualquier otro evento discontinuo.

La junta de GoodBirth Ministries pensó que podría ser útil publicar un precursor del comentario, no solo como un medio para recaudar fondos adicionales muy necesarios, sino también para agradecer a quienes financiaron mi investigación de Revelation (mostrando algunos frutos por su inversión). Creen también que podría abrir el apetito de otras partes interesadas en los estudios de Revelación. [1] Así, en el presente trabajo recopilo algunos de los estudios especiales dentro del comentario; la mayoría de estos capítulos representan *resúmenes* de

Excursus contenidos en el comentario. 2 Resaltan algunos problemas críticos que se enfrentan al presentar, defender y promover un enfoque redentor histórico y preterista de Apocalipsis. Por la naturaleza misma del caso, una apreciación más completa de los temas presentados requiere el comentario completo. Sin embargo, confío en que estos estudios puedan alentar una mayor investigación y comprensión de este punto de vista. Mi lector también debe ser consciente de que algunos de estos capítulos se superpondrán y repetirán ciertas pruebas. Esto es necesario para completar cada uno de los argumentos más completamente.

Aunque la mayor parte de la investigación interior asume la familiaridad con el argumento preterista general de Apocalipsis, he incluido algunos capítulos iniciales para poner al día al lector no iniciado (caps. 1-3). Si está familiarizado con el preterismo en general, puede saltarse estos capítulos iniciales y comenzar con los capítulos más detallados (cap. 4ff). Los últimos capítulos son estudios de temas importantes para desarrollar el preterismo histórico-redentor. Asumen una sólida comprensión del Apocalipsis y su enfoque en el juicio de Dios sobre Israel en el año 70 d.C.

Quisiera agradecer a mi buen amigo, Brian Godawa, por su diseño de portada para este proyecto. Él explica que la portada representa el caballo blanco de Cristo en las nubes arriba, el dragón escarlata o la bestia en el abismo abajo, y el agua en el medio como un oscuro mar de problemas.

Esto no solo coincide con el mar en Apocalipsis, sino que también refleja la metáfora de la navegación en el título. También el hecho de una tripartición de fotos con el título en medio entre el caballo y el dragón/bestia, refuerza la metáfora de navegar entre los dos lados. Las habilidades artísticas y los conocimientos de Brian siempre me han impresionado.

También debo expresar mi profundo agradecimiento a Lisa Downing, quien me ayudó con la revisión durante las etapas finales de la preparación del manuscrito para su publicación. Su trabajo voluntario ha sido de gran ayuda, no solo en este proyecto, sino en la iglesia que pastoreo. Es una cristiana comprometida, diligente, que ama al Señor y su Palabra.

También me gustaría agradecer el trabajo inmensamente útil de Jimmy Smith en la Biblioteca Pública de Greenville por su excelente ayuda con el Préstamo Interbibliotecario. Muchas de las referencias dentro me llegaron a través de su ayuda.

Kenneth L. Gentry, Jr., Th.D
Director, GoodBirth Ministries
www.GoodBirthMinistries.com

Acción de gracias, 2009

PARTE 1: GENERALIDADES

INTRODUCCIÓN AL PRETERISMO

1. 70 dC EN LA HISTORIA DE LA REDENCIÓN

Cuando veáis a Jerusalén rodeada de ejércitos, reconoced que se acerca su desolación. Entonces los que estén en Judea huyan a los montes, y los que estén en medio de la ciudad váyanse, y los que estén en el campo no entren en la ciudad; porque estos son días de venganza, para que se cumplan todas las cosas que están escritas. (Lucas 21:20–22)

Introducción

Al comenzar esta serie de estudios, es absolutamente esencial que tengamos en cuenta la enorme importancia del año 70 dC en la historia de la redención y el registro bíblico. En este primer capítulo daré una orientación introductoria a este asunto. La importancia del año 70 dC será la presuposición controladora de todo lo que sigue.

La presentación a continuación proporciona solo una pequeña muestra de evidencia que demuestra la importancia del año 70 d. C., que los cristianos pasan por alto con demasiada frecuencia. Nuestra comprensión deficiente del propósito y las consecuencias del año 70 dC disminuye nuestra comprensión no solo de la historia cristiana primitiva, sino también del registro del Nuevo Testamento mismo.

La anticipación del año 70 d.C.

Mi enfoque de Apocalipsis se conoce generalmente como "preterismo". El análisis preterista sostiene que cuando Juan profetiza los eventos internos, se acercan rápidamente en el primer siglo y ocurrirán poco después de que termine Apocalipsis. Mi forma de preterismo sostiene que la mayor parte de Apocalipsis se enfoca en los eventos que llevaron a la caída de Jerusalén y la destrucción del templo en el año 70 d.C. e incluyen esta perspectiva se llama "preterismo", que se deriva del latín *preteritus,* que significa “pasado, pasado”.
Así, las profecías de Apocalipsis yacen en nuestro pasado.

Llamo a mi forma de preterismo “preterismo histórico-redentor”. La importancia de este enfoque no es simplemente que los eventos que Juan profetiza han pasado, sino que son eventos históricos redentores *enormemente significativos* que han pasado. De hecho, son eventos que son cruciales para el progreso de la obra redentora de Dios en la historia. A medida que se cierra el antiguo pacto, el nuevo pacto se establece total y permanentemente con la remoción final del templo judío. Los eventos del año 70 d. C. no son solo eventos "grandes" que son muy interesantes para el estudio de la historia antigua; son grandes eventos *históricos redentores* de importancia fundamental para el estudio de la Palabra de Dios.

Como un momento *clave* en el progreso de la obra redentora de Dios en la historia, la destrucción catastrófica de Jerusalén se anticipa en todas partes en el Nuevo Testamento. Pasar por alto el significado del año 70 dC no es solo pasar por alto el significado de un evento histórico importante, sino entender mal gran parte del mensaje del Nuevo Testamento. En este capítulo examinaré el Evangelio de Mateo como una muestra de las muchas declaraciones del Nuevo Testamento que anticipan el año 70 dC Como veremos, este Evangelio es una excelente muestra de la enormidad de ese fatídico año. Podría hacer esto con cada uno de los Evangelios, Hechos y muchas de las epístolas del Nuevo Testamento porque la sombra del año 70 dC cae sobre prácticamente todo el Nuevo Testamento. Las limitaciones de espacio prohíben tal empresa. Planeo producir un libro separado que proporcione una descripción más completa. 3

El Evangelio de Mateo es muy hebreo en estilo, argumento y propósito. Él usa claramente declaraciones de cumplimiento seguidas por una referencia del Antiguo Testamento para probar su punto (p. ej., Mt 1:22; 2:15, 17, 23; 4:14; 8:17; 12:17; 13:14, 35; 21). :4; 26:54–56; 27:9). Mateo muestra que Jesús es “el Cristo, el Hijo del Dios viviente” (Mt 16,16) que ha venido a traer “el reino de los cielos” (Mt 16,18-19) a través de su sufrimiento y muerte en Jerusalén bajo las manos de los "ancianos y principales sacerdotes y escribas" de Israel
(Mt 16,21). Cristo promete a sus discípulos que aunque resistan su muerte (Mt 16, 22-23), una consecuencia de ella será que su reino se manifestará con poder en los acontecimientos del año 70 d. C.: “hay algunos de los que están de pie aquí los que no gustarán la muerte hasta que vean al Hijo del hombre viniendo en su reino” (Mt 16, 28). La versión de Marcos enfatiza las poderosas implicaciones del asunto: “Y les decía: 'De cierto os digo, hay algunos de los que están aquí que no

gustarán la muerte hasta que vean el reino de Dios después que haya venido con poder" (Mc 9, 1).

Veamos cómo Mateo insiste implacablemente en el significado del año 70 d.C. Parte de su evidencia es sutil y debe interpretarse a la luz de las declaraciones más obvias, pero gran parte de ella es bastante obvia. Veremos que la evidencia se intensifica mucho cuando el Señor entra en Jerusalén durante la Semana de la Pasión. Mateo registra un largo discurso profético, presenta varias parábolas de rechazo y juicio, muestra a Cristo participando en un teatro profético y lo presenta llorando sobre Jerusalén, todo lo cual apunta al holocausto venidero.

Evidencia temprana de Mateo

En Mateo 1 el Apóstol rastrea la genealogía de Cristo hasta Abraham, el padre de los judíos (Mt 1:1, 17). De hecho, las mismas palabras de apertura de su Evangelio son: "El libro de la genealogía de Jesucristo, el hijo de David, el hijo de Abraham". Mateo hace esto para presentar a Jesús como el Mesías judío que ha venido a cumplir las promesas a los padres. Pero aunque Mateo comienza con la evidencia genealógica de que Jesús es el Mesías, inmediatamente en Mateo 2 comienza a pintar un cuadro sombrío de la condición judía. En esto comienza mostrando sutilmente la resistencia de Israel a la venida de Cristo, dando a entender precisamente lo que Juan lamenta al comienzo de su Evangelio: "Vino a los suyos, y los que eran suyos no le recibieron" (Jn 1,11). .

Mateo nota que después del nacimiento de Jesús, hombres del *oriente* vienen a adorarlo, pero que toda *Jerusalén* está "turbada" (Mt 2:3). Al presentar las cosas de esta manera, Mateo difiere mucho de Lucas, quien muestra a los pastores judíos (y otros individuos humildes fuera del ámbito del poder) emocionados por el noticias.

Así, al principio de su comentario, Mateo prepara a su audiencia judía para el rechazo del Mesías por parte de los judíos y su aceptación por parte de los gentiles. De hecho, esto presagia el lamento de Jesús por Jerusalén hacia el final de su ministerio en Mateo 23:37–38 (ver más abajo). Su Evangelio irá poco a poco

desarrollar un mensaje intensificador del juicio venidero de Dios sobre Jerusalén e Israel como consecuencia de su rechazo a Cristo.

En Mateo 3:9–12, el precursor de Cristo, Juan el Bautista, reprende a los judíos por promocionar con orgullo a Abraham como su padre. (En Apocalipsis, Jesús declara que los judíos vanamente “dicen que son judíos, y no lo son, sino que mienten”, Apoc. 3:9; cp. 2:9. 4) Luego, justo antes de que comience el ministerio de Cristo, Juan advierte que “el hacha es puesto ya a la raíz de los árboles” (Mt 3,10). Señala que “el que viene” tiene “un aventador en su mano, y limpiará a fondo su era; y recogerá su trigo en el granero, pero quemará la paja en fuego inextinguible” (Mt 3, 12). Esto proporciona el resplandor previo de las llamas de Jerusalén que estalló en el año 70 d.C.

El primer ministerio de Cristo

Al iniciar Cristo su ministerio formal, deja Nazaret y se dirige a Cafarnaúm (Mt 4,13) para que se cumpla la profecía de Isaías: “La tierra de Zabulón y la tierra de Neftalí, por el camino del mar, al otro lado del Jordán, *Galilea de los gentiles :* el pueblo asentado en tinieblas vio una gran luz» (Mt 4, 15-16a). Significativamente, el Señor comienza a proclamar su mensaje en “Galilea de los *gentiles”.* Las insinuaciones de su futura vuelta a los gentiles surgen junto con los presagios del juicio de Israel en el año 70 d.C.

Después de esto, el primer gran sermón del Señor (el Sermón de la Montaña, Mt 5–7), declara bendiciones sobre sus seguidores. Sin embargo, advierte que serán perseguidos por los líderes judíos debido a su lealtad hacia él, porque los judíos también persiguieron a los profetas antes que ellos (Mt 5:10-12).
Acto seguido, denuncia a los escribas y fariseos como falsos maestros que engañan al pueblo (Mt 5,20, cf. vv 21–48). Son hipócritas (Mt 6, 5) que no hacen nada mejor que los gentiles (Mt 6, 7). Son “falsos profetas” (Mt 7,15) que serán cortados y arrojados al fuego (Mt 7,19).

En Mateo 8 leemos el relato sorprendente del gentil creyente que ejerce más fe que nadie en Israel (Mt 8:10). Como resultado de la fe de este hombre, escuchamos una vez más de personas que vienen del este y del oeste: esta vez Jesús enseña que se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob.

(el lugar legítimo de los judíos), mientras que los mismos judíos ("los hijos del reino") son arrojados al sufrimiento en el holocausto del año 70 d.C. (Mt 8:11-12). Una vez más, Mateo anticipa la destrucción de Jerusalén.

Como resultado de la expansión venidera del pueblo de Dios por parte de los que vienen del este y del oeste, en Mateo 9:16–17 Jesús enseña que las limitaciones del judaísmo y el antiguo pacto son como odres viejos que reventarían si su mensaje continuara dentro de ellos. . Entonces, Dios provee odres nuevos para la venida del nuevo pacto: la Iglesia del nuevo pacto, que es el "Israel de Dios" (Gal 6:16; cp. Ro 9:6; Gal 3:7, 29; Php 3 :3).

Poco después, en Mateo 10,5–6, Jesús limita expresamente su ministerio personal a Israel como testigo de ella (cp. Mt 15,24). Pero en Mateo 10:16–17 él nota que a pesar de tal favor, las sinagogas castigarán a sus seguidores. Como resultado, en Mateo 10:23 promete que volverá a juzgar a los judíos antes de que los apóstoles hayan terminado de recorrer todo Israel (70 d. C.): "Pero cuando os persigan en esta ciudad, huid a la otra; porque de cierto os digo, que no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel, hasta que venga el Hijo del Hombre [es decir, en juicio]." En Mateo 10:34–36 advierte que no ha venido a traer paz a la tierra (literalmente, "la Tierra", es decir, Israel), sino una espada que dividirá los hogares, debido a la oposición judía (ver la experiencia del ciego en Jn 9,1, 16-23; cp Lc 6,22; Jn 12,42; 16,2; Hch 9,1-2; 22,4-5; 26,9-11).

Más adelante en Mateo 11:14 Jesús declara que Juan el Bautista cumple la profecía del regreso de Elías. Cuando leemos el trasfondo del Antiguo Testamento para esto en Malaquías 3–4, descubrimos que proclamará juicio en Israel antes del día grande y terrible del Señor (Mal 4:5–6; cp. Mal 3:1–3; Juan menciona el día del Señor en Apocalipsis 6:17; 16:14). En Mateo 11:20–24, Jesús reprende a las ciudades de Israel y advierte sobre su juicio, comparándolas desfavorablemente con las ciudades malvadas del Antiguo Testamento (en Apocalipsis 11:8, Jerusalén se llama Egipto, y en 17:3–19:2, Jerusalén se llama Babilonia).). En Mateo 12:39 habla de los judíos de su época como una "generación mala y adúltera". Esta imagen aparece en el Apocalipsis de Juan cuando presenta a Jerusalén como una gran "ramera" (Ap 17:3ss), al igual que los profetas del Antiguo Testamento (Isa 1:21; Jer 2:20; 3:1, 6, 8; Eze 16). :9, 15–17, 26; Os 2:5; 4:10, 12–15). 5 En Mateo 12:41–42, el Señor una vez más reprende y advierte a las ciudades de Israel del juicio venidero.

En Mateo 12:43–45 Jesús advierte de la demonización siete veces de Israel en "esta generación" (en Apocalipsis 2:9 y 3:9 Juan llama a la sinagoga "sinagoga de Satanás"; Apocalipsis 9 habla del diluvio de demonios que vienen sobre Israel; en Ap 13:11ss el Sumo Sacerdote habla como el dragón, es decir, Satanás). En Mateo 13:58 no hace ningún milagro en Nazaret debido a su falta de fe. En Mateo 15:7–14 cita a Isaías contra los rabinos de Israel por descuidar la Palabra de Dios y enseñar falsamente.

En Mateo 16:4 el Señor una vez más habla de Israel como una generación mala y adúltera, manteniendo el ritmo de la condición y conducta pecaminosa de Israel. En Mateo 16:21 Jesús enseña a sus discípulos que sus principales sacerdotes, representantes del templo y del culto de Dios, lo matarán (en Apocalipsis 11:8 Jerusalén aparece como el lugar "donde también su Señor fue crucificado"; en Apocalipsis 17 :4-6 la ramera se viste con la ropa del Sumo Sacerdote y se emborracha con la sangre de los santos; véase el capítulo 12 más abajo). En Mateo 16:28 él nota que algunos de sus seguidores vivirán para ver venir su reino con poder (esta cercanía es la expectativa de Juan también en Apocalipsis; Apocalipsis 1:1, 3; 22:6, 10).

El ministerio posterior de Cristo

En Mateo 17:10–13, Jesús llama a Juan el Bautista "Elías", quien no es reconocido como tal y es asesinado, tal como lo matarán los líderes judíos.
Mateo 17:17 una vez más llama al Israel del primer siglo una "generación malvada". En Mateo 19:28 Jesús enseña que el Hijo del Hombre vendrá y los apóstoles se sentarán en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (este es el mensaje de Apocalipsis 1:7, como lo demuestro en *El Libro del Apocalipsis Hecho Fácil* [2009]). En Mateo 20:18–19, Cristo profetiza una vez más que los principales sacerdotes —los gobernantes religiosos de Israel y los representantes de la nación ante Dios6— lo condenarán a muerte.

En Mateo 21:12 Jesús echa fuera a los cambistas y voltea sus mesas. Con esto se involucra en un teatro profético, mostrando la inminente destrucción del templo7 (en Ap 18:3, 11ss. la enorme riqueza del templo se pierde debido a su destrucción). En Mateo 21:19–21 maldice a la higuera y habla de que la montaña será arrojada al mar, ambas cosas

servir como señales de juicio sobre Israel. La "montaña" probablemente se refiere al monte del templo porque se estaba acercando al templo8 (Juan habla de la montaña en llamas que es arrojada al mar, significando el templo, Apoc 8:8). En Mateo 21:33–43, 45, la parábola del terrateniente muestra que el reino les será arrebatado a los judíos y serán aplastados (el mensaje general de Juan en Apocalipsis es el divorcio de Israel y el matrimonio de Dios con la Iglesia del nuevo pacto, véase más adelante). discusión en el capítulo 4). En Mateo 22:2–7 su ciudad será quemada (en Apocalipsis 17:6 Jerusalén es despojada y quemada).

Al entrar en Mateo 23, escuchamos a Jesús pronunciar siete ayes sobre los escribas y fariseos (Mt 23:13–16, 23, 29). Acusa de jurar en vano por el templo (Mt 23, 16-22), que pronto será destruido. Al aferrarse al templo, siguen el mismo patrón que sus antepasados pecadores del Antiguo Testamento: confían en que el templo asegurará su bendición. Pero Jeremías advirtió entonces a los judíos: "No confíen en palabras engañosas que digan: 'Este es el templo del Señor, el templo del Señor, el templo del Señor'" (Jer 7, 4).

En Mateo 23:34–35, el Señor advierte que Dios juzgará al Israel del primer siglo por la sangre justa derramada en la tierra (Juan aplica esta declaración en Apocalipsis 18:24). En Mateo 23:36–38, Jesús lamenta la destrucción venidera de Jerusalén y declara su templo desolado (Juan declara a Jerusalén "desolada" en Apocalipsis 17:16). En Mateo 24, 2-3 sale del templo y profetiza su destrucción (esta profecía se registra en Lc 21, 24 en la misma forma que recoge Juan en Apocalipsis 11, 2). En Mateo 24:16 él nota que sus seguidores deben huir de Judea porque en 24:34 "esta generación" experimentará el juicio (Juan llama a los santos fuera de Jerusalén, Apocalipsis 18:4). Mateo 24 es uno de los cinco discursos principales, y el final y culminante, que estructuran el Evangelio de Mateo, y trata extensamente de la destrucción de Jerusalén (Mt 24:30 y Apoc 1:7 son los únicos lugares en el Nuevo Testamento que fusionan Da 7:13 y Zac 12:10, y ambos contextos implican indicadores a corto plazo [Mt 24:34; Apoc 1:1, 3] y referencias al templo [Mt 24:2; Apoc 11:1–2]) .

En Mateo 26:2–5, los principales sacerdotes y el Sumo Sacerdote aconsejan la muerte de Jesús. En los vv 14–16 los principales sacerdotes le pagan a Judas para que les entregue a Cristo. En los vv 17–31 Jesús instituye la Cena del Señor en el contexto de la Pascua, advirtiendo que pronto será derribado y ellos serán esparcidos (v 31).

(En Apocalipsis, Jesús aparece como el Cordero pascual inmolado: Apocalipsis 5:6, 8, 12–13; 6:1, 16; 7:9–10, 14, 17; 12:11; 14:1, 4, 10; 15:3; 17:4; 19:7, 9; 21:9, 14; 22:3.) En el v 47 el Sumo Sacerdote hace arrestar a Jesús (en Apocalipsis 18:2 Jerusalén aparece como Babilonia y como una prisión).

En Mateo 26:57 es juzgado ante el Sumo Sacerdote, quien en el v 59 trae falsos testigos (en Apocalipsis la segunda bestia es el falso profeta que engaña, Apoc 13:14; 19:20). En los vv 63–64, Jesús advierte que la aristocracia sumo sacerdotal ante la cual se encuentra será testigo de su venida en una nube de juicio sobre Israel (este juicio aparece en Apocalipsis 1:7; 17:14):

> Y el sumo sacerdote le dijo: Te conjuro por el Dios vivo, que nos digas si Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios. Jesús le dijo: "Tú mismo lo has dicho; no obstante, os digo que de aquí en adelante veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder, y viniendo sobre las nubes del cielo."

Este lenguaje de las nubes refleja el del juicio de Dios sobre Egipto en el Antiguo Testamento (Isaías 19:1).

En Mateo 27:1 el Sumo Sacerdote conspira para matar a Jesús. En Mateo 27:20, el Sumo Sacerdote persuade a las multitudes para que se vuelvan contra él, después de lo cual en el v. 25 el pueblo invoca su sangre sobre sí mismo (en Apocalipsis, los seguidores de Cristo realmente ganan la victoria sobre Israel debido a su sangre, Apoc. 7:14; 12:11). En los vv 41–43 el Sumo Sacerdote y los líderes de Israel se burlan de él en la cruz. En el v. 51, el velo del templo se rasga, lo que significa la próxima destrucción del templo y la apertura del Lugar Santísimo sin necesidad de un sacerdote terrenal (en Apocalipsis 11:19, el templo de Dios en el cielo se abre después de que el templo es destruido por los gentiles). , 11:2). En los vv 62–66, los principales sacerdotes y los fariseos buscan en vano asegurarse de que su tumba esté sellada y protegida de sus discípulos (en Apocalipsis 1:18, Jesús en realidad tiene las llaves de la tumba y de la muerte y está vivo para siempre).

En Mateo 28:11–15, los principales sacerdotes y los ancianos de Israel pagan a los soldados romanos para que digan que los discípulos robaron su cuerpo, aunque en realidad había resucitado de entre los muertos tal como lo profetizó (Mt 16:21; 17:23; 26). :32). Esta historia fue "muy difundida entre los judíos" (Mt 28,15b). Aunque Mateo abre su Evangelio con la genealogía judía de Cristo, y aunque él es el único de los escritores del Evangelio que declara que Cristo restringe intencionalmente su propio ministerio a Israel (Mt 10:6; 15:24), y aunque muestra repetidamente el Antiguo Testamento

profecías cumplidas en la vida de Cristo, él termina su Evangelio en Mateo 28:19 con la Gran Comisión diseñada para "todas las naciones" (Juan declara que "todas las naciones vendrán y adorarán delante de ti", Apoc 15:4; cp. Rev 21:24, 26; 22:2).

El significado del año 70 d.C.

Con demasiada frecuencia tendemos a ver la destrucción de Jerusalén como una horrible tragedia humana que acontece a un pueblo indefenso bajo la aplastante opresión de un poderoso imperio. Pero cuando entendemos el evento desde el contexto del desarrollo de la historia *redentora* de las Escrituras *y* de la historia religiosa de los judíos, obtenemos una visión mucho más profunda de su significado.

Muchos historiadores ven la destrucción de Jerusalén como uno de los eventos más revolucionarios en la historia del judaísmo. Señalan la centralidad del templo para la autocomprensión de Israel y para el propósito del judaísmo *bíblico .*
Philo observa de su propio pueblo: “su santo templo es el sentimiento más predominante, vehemente y universal en toda la nación” (Embajada 31 [§212]). Así, debemos entender que “los judíos eran una nación dedicada a la religión y gobernada por sacerdotes. La esencia de su nación yacía en el Templo de Jerusalén.”9

En consecuencia, después del año 70 d. C. “el judaísmo ya no tenía un centro sagrado, un templo, un sacerdocio y un culto de sacrificio”. 10 Price observa que “los judíos habían arriesgado sus vidas y su templo, que era para algunos más querido que la vida, sobre la libertad política. La destrucción del Templo y la disolución del estado de corta duración [67-70 d. C.] reorientaron completamente la religión judía”. 11 DeYoung comenta que “este juicio marca el final de la validez de Jerusalén en la historia de la redención”. 12 Tal es la enorme significado religioso de la caída de Jerusalén después de su centralidad en la religión bíblica durante más de 1000 años.

Dado que los primeros cristianos tienden a centrarse y gravitar en Jerusalén, 13 su caída en el año 70 d. C. tiene un impacto significativo en el cristianismo naciente. Por lo tanto, los teólogos cristianos ofrecen importantes observaciones sobre el año 70 dC y su impacto *en la Iglesia.* Reymond observa que: “después de la destrucción de

Jerusalén en el año 70 d.C. la iglesia ya no se consideraba existente dentro de la vida nacional de Israel."14 Vos, de hecho, habla de AD 70 como "el derrocamiento completo de la teocracia, y la crianza desde la fundación de una nueva estructura en la que el Hijo recibiría plena vindicación y honor supremo."15

De hecho, el año 70 d. C. es un evento enormemente significativo *tanto* para el judaísmo *como* para el Cristiandad. Berlín y Overman señalan que

> la Revuelta tuvo un impacto profundo y duradero en el desarrollo y la forma de Judaísmo y cristianismo. . . . en Es seguro decir que si no hubiera habido una revuelta judía Judea en 66–70 EC, el cristianismo y el judaísmo, tal como los conocemos hoy, no existir. . . . Muchos han argumentado que la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70 EC constituye el evento seminal en la formación tanto del cristianismo primitivo como del rabínico. Judaísmo. dieciséis

Después de la caída de Jerusalén, el judaísmo *bíblico* cesa y comienza el judaísmo *rabínico* para tomar su lugar en Israel. Israel ya no será gobernado por el código levítico mosaico revelado por Dios y ordenado por Dios con su sistema centralizado. adoración sacrificial.

Brandon explica que "el derrocamiento judío del año 70 d. C. emancipó a los fe infantil desde su cuna judía, haciendo así posible su carrera como religión mundial. . . . La destrucción de Jerusalén dio a otras ciudades decisivas partes en la vida de la Iglesia, especialmente de Roma. La catástrofe judía de El año 70 dC probablemente [fue] el próximo evento más crucial para el cristianismo después de la Experiencias de resurrección."17 Frend escribe que:

> la caída de Jerusalén dejó una marca permanente en el desarrollo de la Iglesia. Primero y sobre todo, significó un violento cambio de centro, en el que la Iglesia fue gradualmente perder Palestina, la patria de Jesús y sus discípulos, y con Palestina el judaísmo de habla aramea, incluida la oportunidad de extenderse hacia el este más allá del Imperio Romano a Persia y al segundo gran centro de la judería en Babilonia. 18

Hablando en términos del drama histórico-redentor, las consecuencias de 70 d.C. son tan significativos que "la destrucción de Jerusalén y de sus templo no marcaba el fin del *mundo* , sino el fin de *un* mundo. indicó la separación final del judaísmo del cristianismo, de la sinagoga del Iglesia que de este modo se abre principalmente a los gentiles."19 Cuando Dios quita el templo, se universaliza la santa fe. No es largo secuestrado en una tierra en particular, centrado en un santuario local, y mantenido

por un pueblo singular (Mt 21,43; Jn 4,20-23; Heb 8,13). Por lo tanto, el cristianismo no puede ser destruido físicamente, extinguiendo o incluso incapacitando a la verdadera religión. Este es el significado de que los “tiempos de los gentiles” se “cumplan” (Lucas 21:24). Los gentiles ya no pueden volver inoperante la adoración de Dios. Como resultado, el cristianismo difiere del judaísmo bíblico en que “el templo . . . fue constantemente amenazado por poderes paganos.”[20] Vemos este peligro bajo la destrucción del primer templo por parte de Nabucodonosor (2 Reyes 24-25), y la profanación del segundo templo bajo Antíoco Epífanes (Mac 1), Pompeyo *(Ant.* 14:4: 3) y Pilato (Lc 13:1), así como la devastación final del templo por parte de Vespasiano y Tito en el año 70 dC *(JW* 6–7).

Conclusión

Si somos conscientes del significado histórico-redentor de la destrucción del templo en el año 70 dC, podremos discernir los precursores de ese evento en las enseñanzas y acciones de Cristo, tal como se encuentran en el registro del Evangelio. He usado el Evangelio de Mateo para mostrar cómo podemos ver el caso en contra de Israel siendo construido en el registro del Nuevo Testamento. Podríamos realizar el mismo tipo de encuesta a lo largo del registro de los Evangelios y los Hechos, y varias de las Epístolas. La destrucción del templo no es simplemente un evento de la historia pasada, es un evento que establece la fase final de la historia de la redención: la fase del nuevo pacto de la Iglesia (Lc 22:20; 1Co 11:25; 2Co 3:6) . En verdad, la nueva alianza ha roto las limitaciones de Israel (Mt 9,

2. LA FECHA DE LA REVELACIÓN

Aquí está la mente que tiene sabiduría. Las siete cabezas son siete montes sobre los cuales se sienta la mujer, y son siete reyes; cinco han caído, uno es, el otro aún no ha venido; y cuando venga, es necesario que se quede un poco de tiempo. (Apocalipsis 17:9–10)

Introducción

Una presuposición importante para mis presentaciones en este trabajo y en mi próximo comentario es la fecha apropiada de Apocalipsis. Creo que Apocalipsis fue escrito *antes* de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C.
Los siguientes capítulos deben leerse con esta perspectiva en mente. Este asunto fue el tema de mi tesis doctoral en el Seminario Teológico de Whitefield. Para un tratamiento más completo de este asunto ver mi disertación:

> Kenneth L. Gentry, Jr., *Before Jerusalem Fell: Dating the Book of Revelation* (3.ª ed.: Fountain Inn, SC: Victorious Hope, 1998).

A lo largo de los capítulos siguientes, argumentaré que el Libro de Apocalipsis (principalmente, aunque no exclusivamente) se enfoca en la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. 21 Proporcionaré evidencia de un enfoque judaico en el templo y el sacerdocio en Apocalipsis. El templo desaparece con el asedio final de Tito en el año 70 dC, mientras que el sacerdocio se desvanece y ya no es relevante.
Teóricamente, Juan podría estar escribiendo un drama *explicativo después* de los hechos, explicando así a los cristianos qué ha sido de Jerusalén. 22 Sin embargo, creo que en realidad está escribiendo un drama *profético antes* de los eventos, advirtiendo así a los cristianos de la próxima eliminación de la ciudad que había sido el foco incluso del cristianismo del primer siglo. Por lo tanto, establecer la fecha de Apocalipsis es importante para mi enfoque, al igual que una fecha temprana para Daniel es importante para su interpretación adecuada. 23

Los problemas prácticos

Aunque este tema puede parecer inicialmente puramente académico, plantea problemas extremadamente prácticos. Resolver la cuestión de la fecha de composición de Apocalipsis es uno de los problemas más importantes, si no *el* más importante, que enfrenta el intérprete. Podemos ver su importancia tanto con respecto a las preguntas *interpretativas* como *prácticas* que giran en torno al libro en lo siguiente:

> Primero, interpretativamente, la fecha de Apocalipsis ejerce una tremenda influencia sobre su correcta comprensión. La mayoría actual de los eruditos bíblicos está en desacuerdo fundamental con la mayoría de los eruditos de hace cien años. La opinión actual, la opinión de fecha tardía, sostiene que Juan escribe Apocalipsis mientras estaba en el exilio durante los últimos días del reinado de Domiciano César, alrededor del año 95 o 96 d.C. Esto contradice el punto de vista del siglo XIX, el punto de vista de fecha temprana, que sostenía que Juan escribe Apocalipsis antes de la destrucción de Jerusalén y el templo en el año 70 d.C.
> F. Westcott, FJA Hort, Alfred Edersheim, Philip Schaff, Milton Terry y otros. 24

Los defensores de las fechas tempranas generalmente entienden que las profecías de Apocalipsis se refieren a la tremenda agitación espiritual, social, política y cultural que condujo y culminó en la destrucción del templo y Jerusalén en la nefasta guerra judía de los años 67-70 d.C. 25 Esta guerra sirve efectivamente como los dolores de parto que liberan al cristianismo del vientre de su madre (Israel), efectuando así una separación irremediable entre estas dos grandes religiones monoteístas, nacidas de la Biblia. Estos problemas del primer siglo también incluyen la primera persecución romana del cristianismo bajo Nerón César (64–68 d. C.), las catastróficas guerras civiles romanas (68–69 d. C.) y la extinción de la línea de emperadores julio-claudianos cuando muere Nerón (68 d.C.).
Por lo tanto, los eventos profetizados por Apocalipsis resaltan las catástrofes que conducen a la última *piedra fundamental que* asegura el reino mesiánico en la historia.

Aunque todavía es una opinión minoritaria hoy en día, un número creciente de académicos está regresando a una fecha anterior al año 70 d. C. Estos diversos académicos incluyen liberales (CC Torrey, Rudolf Bultmann, JM Ford y John AT Robinson26), evangélicos (CFD Moule, FF Bruce, RB Moberly; E. Earle Ellis, Roland Worth, Stephen Smalley e Ian Boxall 27) y conservadores reformados (Cornelis Vanderwaal, Jay Adams, David Chilton y RC
Sproul.) 28 Boxall observa que "esta fecha fue favorecida por los eruditos del siglo XIX, como Westcott, Lightfoot y Hort, y está experimentando una especie de renacimiento en los círculos académicos". 29

La vista de fecha tardía, por otro lado, permite una variedad casi infinita de interpretaciones. Las otras tres escuelas básicas de interpretación (aparte del preterismo) prefieren una fecha tardía de composición: historicismo, idealismo y futurismo (ver la discusión de las escuelas interpretativas en el Capítulo 3 a continuación). La mayoría de las supuestas posibilidades alternativas se relacionan con eventos que se encuentran en el futuro lejano de John, eventos que presagian el fin de la historia mundial. Como tal, Apocalipsis estaría hablando de la *conclusión* del reino, o de la Era de la Iglesia, por así decirlo.

Por lo tanto, la fecha que se asigna a Apocalipsis tiene el potencial de ubicar la mayoría de sus profecías, particularmente sus escenas de juicio, ya sea al *comienzo* de la historia cristiana o al *final.* Por lo tanto, el tema de las fechas puede literalmente poner de cabeza a Apocalipsis. Dado que Apocalipsis es un libro en el canon de las Escrituras, y dado que *todas las* Escrituras son inspiradas por Dios y "útiles" (2Ti 3:16), debemos esforzarnos por interpretarlo correctamente, lo que requiere que entendamos correctamente su contexto: una forma muy práctica. realidad para el cristiano evangélico. Como señalé anteriormente, vemos este mismo "problema" al datar a Daniel: la opinión académica mayoritaria ubica a Daniel bastante tarde (en la era macabea del siglo II a. C.), mientras que los comentaristas conservadores lo ubican mucho antes (durante el exilio babilónico en el siglo VI a.C.).

En segundo lugar, en la práctica, la fecha de Apocalipsis tiene una gran influencia en nuestra perspectiva y perspectivas actuales, en nuestra escatología bíblica y nuestra cosmovisión cristiana. Nuestra comprensión de Apocalipsis tiene grandes problemas sociales y culturales en juego:

> ¿Habla Apocalipsis de una gran tribulación que se avecina, que pronto traerá a la escena de la historia un caos y una agitación irresistibles en todo el mundo? ¿O informó a los cristianos del *primer siglo* de los tiempos graves y difíciles *que* enfrentarían, lo que demostraría que el cristianismo podría capear las tormentas más furiosas, preparándolos así para el largo plazo?
>
> ¿Deberíamos prepararnos para lo peor y, como nos instó Hal Lindsey hace casi medio siglo, "vivir como personas que no esperan vivir mucho más tiempo"? ¿O podemos mirar hacia el futuro como ante una Iglesia conquistadora, que *ya* ha soportado la gran tribulación y ahora busca la victoria en el mundo a largo plazo?

Por supuesto, debemos determinar la fecha particular de Apocalipsis sobre la *evidencia histórica y exegética,* no sobre nuestra *predisposición* psicológica , nuestro *anhelo* sociológico o nuestra *predilección* teológica .

compromisos Así que ahora consideremos la evidencia de la datación de Apocalipsis. El punto de vista que defenderé es que Apocalipsis fue escrito por el apóstol Juan alrededor del año 65 o 66 d. C., justo después del estallido de la persecución nerónica (noviembre del 64 d. C.) y justo antes del estallido de la Guerra Judía (64 d. C. 67) y las Guerras Civiles Romanas (68 d. C.).

La evidencia interna

Primero abordaré los indicadores internos del tiempo que descubrimos en Apocalipsis, es decir, la evidencia del *autotestimonio de Apocalipsis.* En cuanto me atengo a la plena inspiración e infalibilidad de las Escrituras, estoy convencido de que estas son las evidencias más fundamentales. Más adelante consideraré la evidencia externa, el material que surge de la tradición de la Iglesia. Como soy protestante, sostengo que la última evidencia tiene un peso menor. En general, los defensores de fechas tardías comienzan con la evidencia de la tradición, y los defensores de fechas tempranas con la evidencia del testimonio propio. Estoy convencido de que la confianza tardía en indicadores externos es metodológicamente defectuosa en este libro (Apocalipsis) que contiene tantos indicadores históricos y culturales.

Para comenzar, permítanme señalar lo que debería ser obvio: el problema finalmente no puede resolverse en la pequeña cantidad de espacio disponible. De hecho, escribí mi tesis doctoral de más de 450 páginas sobre el tema. Sin embargo, expondré al lector algunas pruebas introductorias convincentes que confío que al menos proporcionen la plausibilidad *prima facie* de la fecha temprana. Me centraré en tres evidencias internas para la fecha temprana.

El templo en Apocalipsis 11

En Apocalipsis 11:1, 2 Juan experimenta algo mientras recibe la visión:

> Me fue dada una caña semejante a una vara; y el ángel se paró, diciendo: Levántate, y mide el templo de Dios, y el altar, y a los que en él adoran. Pero el atrio que está fuera del templo déjalo fuera, y no lo midas; porque es dada a los gentiles; y ellos hollarán la ciudad santa cuarenta y dos meses.

Aquí encontramos un templo en pie en "la ciudad santa". Parece indiscutible que un judío cristiano, como Juan, tenga en mente la Jerusalén histórica cuando habla de "la ciudad santa". Esto es así por dos razones básicas: (1) El contexto bíblico. Jerusalén es frecuentemente llamada así en las Escrituras: Isaías 48:2; 52:1; Nehemías 11:1–18; Mateo 4:5; 27:53. (2) El contexto de Apocalipsis. Apocalipsis 11:8 nos informa que esta es la ciudad donde "también nuestro Señor fue crucificado". El lugar de la crucifixión de nuestro Señor es la Jerusalén histórica, según el claro testimonio de la Escritura (p. ej., Lc 9,22; 13,32; 17,11; 19,28).

Ahora, ¿qué templo estaba en Jerusalén? Obviamente, el templo judío ordenado por Dios, en el que se ofrecían los sacrificios judíos, el templo del primer siglo conocido como el templo de Herodes por haberlo ampliado y embellecido. John debe estar aludiendo a esa estructura histórica por tres razones:

En primer lugar, se encuentra en Jerusalén (Mc 11,11.15.27; Lc 4,9; Hch 22,17), como dice claramente el texto. El público no podía haber pensado en nada más que en el famoso templo de Jerusalén, que se destacó por su magnificencia en los escritos incluso del historiador romano Tácito. Tácito afirma que el templo judío "era más famoso que todas las demás obras de los hombres", un "templo de inmensa riqueza". 30 Los relatos antiguos del templo retratan su sorprendente belleza, relatos como los que encontramos en Josefo y la Mishná judía. 31

El filósofo judío del primer siglo Filón (25 a. C.—40 d. C.) dice que era "hermoso más allá de toda descripción posible" y que "sus edificios son de la más extraordinaria belleza y magnificencia, como para ser objetos universales de admiración para todos los que lo admiran". véanlos, y especialmente a todos los extranjeros que viajan a aquellas partes, y que comparándolos con sus propios edificios públicos, se maravillan tanto de la belleza como de la suntuosidad de éste."32 Los antiguos rabinos judíos se regocijan en el templo: "El que nunca vio el templo de Herodes nunca vio un buen edificio" (Baba Bathra).

Segundo, Juan profetiza que el templo que tiene en mente será atacado por un período de cuarenta y dos meses. Los "cuarenta y dos meses" (Apocalipsis 11:2) o "1260 días" (Apocalipsis 11:3) son paralelos al período de la guerra judía con Roma desde el momento de su compromiso formal con Nerón hasta que el templo es destruido por Tito. Nerón encarga a su general más capaz

Flavius Vespasian para involucrar a Israel en la guerra en febrero del 67 d.C.; Vespasiano realmente entra en la Tierra Prometida y se involucra en la batalla esa primavera: “Cuando Vespasiano llegó la primavera siguiente [67 d. C.] para hacerse cargo de las operaciones, redujo constantemente Galilea [y] Perea. . . . Tito [hijo de Vespasiano] comenzó el sitio de Jerusalén en abril de 70. . . . A fines de agosto, el área del Templo fue ocupada y la casa santa fue incendiada.”33 Desde la primavera del 67 d. C. hasta agosto/septiembre del 70 d. C. hay un período de alrededor de cuarenta y dos meses. La correspondencia temporal es aceptablemente precisa.

Tercero, la estructura de Apocalipsis 11:1, 2 es paralela y parece estar construida sobre la declaración de Jesús en su Discurso del Monte de los Olivos, como se encuentra en Lucas 21:24. En Lucas 21:1–5, los discípulos están en Jerusalén y señalan específicamente el templo cuando preguntan por su futuro. Jesús les dice que pronto será destruido piedra por piedra (Lc 21,6). Finalmente, en Lucas 21:24 habla en términos que claramente parecen formar el fundamento de Apocalipsis 11:2:

> Apocalipsis 11:2: “El atrio que está fuera del templo déjalo fuera, y no lo midas; porque es dada a los *gentiles [ethnesin]* y la *ciudad santa* será *hollada* cuarenta y dos meses”.

> Lucas 21:24: *“Jerusalén* será *pisoteada* por los *gentiles [ethn_n]* hasta que se cumplan los tiempos de los gentiles”.

Apocalipsis 11 incorpora la referencia a los gentiles, el pisoteo y la ciudad de Jerusalén ("Jerusalén"/"ciudad santa"). Los dos pasajes hablan del mismo evento: la inminente destrucción de Jerusalén.
Y el Discurso del Monte de los Olivos vincula la destrucción del templo a “esta generación” a la que habló Cristo (Lc 21,32; cp. Mt 24,34; Mc 13,30), mientras que Juan declara que sus profecías “es necesario que se cumplan pronto” (Ap 1, 1) porque “el tiempo está cerca” (Ap 1, 3).

Sabemos por un claro registro histórico y arqueológico que el templo fue destruido en agosto/septiembre del año 70 d.C.:

> Las excavaciones recientes han proporcionado pruebas sorprendentes de la destrucción de Titus. . . . En la destrucción de estos edificios, las paredes fueron arrasadas, los adoquines rotos y el desagüe obstruido con material firmemente fechado en la última parte del siglo por la cerámica.
> En el desagüe había cráneos humanos y otros huesos, arrastrados desde la ciudad en ruinas más arriba en la ladera.
>
> Aún más dramáticos fueron los hallazgos en el Sitio N, el área en la que se descubrió la hermosa calle de Herodes Agripa. Ya se ha hecho referencia al colapso de

> la escalera que conduce al este desde la calle. La caída de piedras fue notable incluso en Jerusalén, donde las caídas de piedras son un fenómeno demasiado común en las excavaciones. La magnitud del desastre tal vez tuvo un impacto especial por la excelencia de los edificios destruidos como lo muestran las piedras magníficamente labradas, y el período del derrumbe fue señalado con mucha precisión por el hallazgo en su base de un tesoro de monedas. de la Primera Revuelta, ocultos por los defensores que no pudieron recuperarlos antes de que Tito tomara la ciudad. Aún más indicativo de la completa desolación de esta zona que había formado parte de la ciudad de Herodes Agripa fue el estado de las ruinas. .
> · · Pasaron dos siglos o más antes de que la actividad humana comenzara una vez más a dejar su huella en toda el área de la antigua Jerusalén. 34

Este hecho histórico es un *importante* punto apologético que los primeros cristianos llevan a casa, como podemos descubrir en Bernabé 16 *(ca.* 75-100 d. C.). Vemos esto también en la *Epístola de Ignacio a los Magnesios* 10: "Es absurdo hablar de Jesucristo con la lengua, y abrigar en la mente un judaísmo que ahora ha llegado a su fin". Otros padres de la Iglesia siguen su ejemplo: Justin Martyr, *Apología* 32 (147 dC); Melito de Sardis, *Fragmentos* (160-180 d. C.); y muchos otros.

Pero cuando Juan escribe, el templo en la ciudad santa todavía está en pie, esperando su ruina que se acerca rápidamente (Apoc. 11:1-2). Si Juan escribe esto veinticinco años *después* de la caída del templo, sería terriblemente anacrónico. Tal requiere una premisa suprimida de la reconstrucción de un templo no mencionado, mientras que Juan pasa por alto la reciente destrucción catastrófica de ese famoso templo que él, todos los judíos y el resto del Imperio Romano conocen muy bien. La referencia al templo es evidencia arquitectónica sólida (sin juego de palabras) que nos retrotrae a una era anterior al año 70 d.C.

Los Siete Reyes en Apocalipsis 17

En Apocalipsis 17:9–10, Juan registra una visión de una bestia de siete cabezas. En esta visión descubrimos evidencia notable de que Juan está escribiendo Apocalipsis *antes* de la muerte de Nerón (9 de junio del 68 d. C.), mucho antes de la destrucción del templo en agosto/septiembre del 70 d. C.:

> Aquí está la mente que tiene sabiduría. Las siete cabezas son siete montes, sobre los cuales se sienta la mujer. Y son siete reyes: cinco han caído, y uno es, y el otro aún no ha venido; y cuando venga, debe continuar un breve espacio.

Quizás ningún punto es más obvio en Apocalipsis que este: Roma está simbolizada aquí por las siete montañas. Después de todo, Roma es la única ciudad en la historia universalmente reconocida por sus siete colinas: las colinas Palatina, Aventina, Caeliana, Esquilina, Viminal, Quirinal y Capitolina. Los escritores romanos Suetonio y Plutarco se refieren a la fiesta del primer siglo en Roma llamada Septimontium, es decir, la fiesta de "la ciudad de las siete colinas". La Moneda de Vespasiano (emperador 69–79 d. C.) representa a la diosa Roma como una mujer sentada sobre siete colinas. Los antiguos escritores paganos a menudo mencionan las famosas siete colinas de Roma, escritores como Ovidio, Claudiano, Estacio, Plinio, Virgilio, Horacio, Propercio, Marcial y Cicerón, así como escritores cristianos, como Tertuliano y Jerónimo. De hecho, "apenas hay un poeta que hable de Roma pero no la observe."35

Juan escribe para ser entendido (Apoc 1:3) y específicamente señala aquí que el sabio que sigue la declaración del ángel interpretativo *entenderá : "Aquí está la mente que tiene sabiduría.* Las siete cabezas son siete montes sobre los cuales se sienta la mujer" (Ap 17, 9). Tanto en la perspectiva de la fecha temprana como en la de la fecha tardía, los destinatarios de Apocalipsis viven bajo el gobierno de Roma, que se distingue universalmente por sus siete colinas. ¿Cómo podrían los destinatarios, que vivían en las siete iglesias históricas de Asia Menor y bajo el dominio imperial romano, comprender algo más que esta característica geográfica?

Aprendemos además que las siete cabezas también representan una situación *política* en la que han caído cinco reyes, el sexto está, y el séptimo aún está por venir y permanecerá por poco tiempo. Cabe destacar que debemos señalar que Nerón es el sexto emperador de Roma. Flavio Josefo, el contemporáneo judío de Juan, señala que Julio César fue el primer emperador de Roma y que fue seguido en sucesión por Augusto, Tiberio, Cayo (también conocido como Calígula), Claudio y Nerón *(Antigüedades* 18; 19). Aprendemos esto también de otros contemporáneos cercanos de Juan, incluyendo el judío *4 Ezra* (cap. 11 y 12), y *los Oráculos sibilinos* (libros 5 y 8); el cristiano *Bernabé* (cap. 4). El biógrafo Suetonio confirma este asunto un poco más tarde en su famosa obra *Vidas de los doce césares* , que comienza la lista de los césares hasta su propia época con Julio César. También vemos esta cronología en el escritor romano Dio Cassius *(Historia romana* 5). El texto de Apocalipsis dice

que de los siete reyes “cinco han caído”. Estos emperadores están muertos, cuando Juan escribe.

Pero Apocalipsis 17:10 continúa diciendo “uno es”. Es decir, dado que los primeros cinco están muertos, el sexto está *entonces reinando* tal como escribe Juan. Ese sería Nerón César, quien asume el poder imperial tras la muerte de Claudio en octubre del año 54 d. C. y sigue siendo emperador hasta su muerte el 9 de junio del 68 d. C.

Juan continúa: “El otro aún no ha venido; y cuando venga, es necesario que dure un breve espacio.” Cuando estallan las guerras civiles romanas en rebelión contra Nerón, este se suicida el 9 de junio del año 68 d. C. Cuando Juan escribe, el séptimo rey/emperador “todavía no ha llegado”. Ese sería Galba, que asume el poder en junio del año 68 d.C. Pero sólo continúa un “breve espacio”: su reinado dura apenas siete meses, hasta el 15 de enero del 69 d.C. De hecho, es el emperador reinante más breve hasta ese momento. .

Ahora, algunos comentaristas evangélicos, como John Walvoord, intentan eludir esta evidencia política al señalar que: (1) se toma de una visión altamente figurativa y (2) se introduce con un llamado a “la mente que tiene sabiduría”. lo que indica la *dificultad* de la interpretación. 36 Pero esto es torcer el texto para decir lo que no pretende.

Al ver la visión simbólica en sí, Juan está de hecho perplejo: “se maravilló con gran asombro” (Ap 17:1, 7a). Pero aparece un ángel interpretativo con la promesa de que le mostraría a Juan el entendimiento adecuado (Ap 17, 7): “¿Por qué te preguntas? Te diré el misterio. Apocalipsis 17:9 y 10 es la *explicación* de la visión. No se da para hacer el asunto más difícil. La dificultad inherente que requiere sabiduría radica en el hecho de que las siete cabezas involucran un *doble* referente: geográfico y político. El ángel funciona aquí como el ángel en Apocalipsis 7:13, 14: para *interpretar* los datos de la revelación, no para confundir al apóstol que ya estaba perplejo.

Así, vemos que mientras Juan escribe, el sexto rey, Nerón, aún vive; el séptimo, Galba, se avecina en un futuro próximo. Juan no escribe Apocalipsis después de junio del año 68 dC, según la evidencia política interna.

Los judíos en Apocalipsis

La evidencia final que presentaré para el autotestimonio de Apocalipsis se enfoca en la relación del cristianismo y el judaísmo en Apocalipsis. Y aunque hay varios aspectos de esta evidencia, solo los presentaré brevemente. Ilustrativamente podemos referirnos a dos pasajes importantes y sus implicaciones:

Primero, cuando Juan escribe Apocalipsis, según todas las apariencias, el cristianismo se encuentra en su etapa inicial, formativa, "judía". Inicialmente los cristianos tienden a mezclarse con los judíos (ya que los apóstoles y la mayoría de los cristianos son judíos), considerándose miembros del "verdadero Israel". Debemos recordar que los judíos confían y se jactan de ser descendientes de Abraham37 y que la circuncisión es la marca distintiva del pacto de los judíos. 38

Sin embargo, el cristianismo primitivo se aplica a sí mismo términos históricamente asociados con Israel y sus privilegios. Pablo escribe que los cristianos son "la simiente de Abraham" (Ro 4:13–17; Gál 3:6–9, 29), "la circuncisión" (Ro 2:28–29; Fil 3:3; Col 2:11), el "templo de Dios" (1Co 3,16; 6,19; 2Co 6,16; Ef 2,21ss). De hecho, reprende al judío racial que no está comprometido con Jesucristo: "No es judío el que lo es exteriormente; ni la circuncisión es la que se hace exteriormente en la carne" (Ro 2:28). Pedro sigue la práctica de Pablo, designando a los cristianos como "piedras" siendo edificados en una "casa espiritual" (1 Ped 2:5) y aplicando las designaciones de Israel del Antiguo Testamento a la Iglesia.
Los cristianos son "linaje escogido, real sacerdocio, nación santa" (1Pe 2:9–10; cp. Ex 19:5–6; Dt 7:6; 14:2; 26:18). Tanto Pedro como Pablo llaman a los cristianos "un pueblo para posesión de Dios" (Efesios 1:14; Tito 2:14; 1 Pedro 2:10), una designación familiar del Antiguo Testamento para Israel. 39

Sin embargo, después de la destrucción del templo, cesa la tendencia de los cristianos a mezclarse con los judíos. Esta tendencia está comenzando a romperse en el momento de la escritura de Hebreos a mediados de los años 60. Allí escuchamos advertencias de juicios sobre los cristianos judíos que apostatan de regreso al judaísmo (Hebreos 2:1–6; 6:1–4; 10:26–36). Poco después de la guerra judía, Gamaliel II en el año 80 d.C. inserta en la oración diaria judía *(Shemone Esre)* una maldición sobre los cristianos: "Que el nazareno [sc. cristiano] y los Menim perezcan por completo."40 Curiosamente, el escritor cristiano Bernabé en los años 80 dC hace una división radical de "nosotros/ellos" entre Israel y la Iglesia *(Bernabé* 13:1).

Ahora, ¿qué tiene esto que ver con Apocalipsis? En este mismo libro hebreo en Apocalipsis 2:9 (ver también 3:9) Juan sigue aplicando términos judíos a los cristianos y negándolos a los judíos: Allí leemos la palabra de Jesús a las iglesias de la época: “Conozco vuestro tribulación y vuestra pobreza (pero vosotros sois ricos), y la blasfemia de los que *se dicen ser judíos y no lo son,* sino sinagoga de Satanás.” En la mente de los primeros cristianos, los judíos no cristianos se autodenominan en vano “judíos”; no son verdaderos judíos. Esto sugiere una fecha anterior a la separación final de Israel y el cristianismo. Esta separación está comenzando en sus primeras etapas con la persecución de Nerón (cuando Roma reconoce por primera vez una distinción legal entre el judaísmo y el cristianismo); se finaliza con la destrucción del templo (cuando los cristianos dan la espalda al templo).

En segundo lugar, en el momento en que Juan escribe, las relaciones entre judíos y cristianos están comenzando un cambio fundamental e irreversible. Apocalipsis 3:9 dice: “He aquí, yo haré que los de la sinagoga de Satanás, que se dicen ser judíos, y no lo son, sino que mientan; he aquí, yo haré que vengan y se postren a vuestros pies, y sabes que te he amado.”

Juan aquí señala la próxima humillación de los judíos, señalando que Dios lo hará en *un futuro cercano,* Apoc 1:1, 3; cp. 1 Tesalonicenses 2:14–16; heb. 8:13 vindica a su Iglesia contra ellos. En efecto, hará que los judíos se acuesten a los pies de los cristianos. Esto se refiere a la destrucción de Israel y del templo, que Cristo profetiza (Mt 23,35 — 24,2). Después de ese horrible evento, los cristianos comienzan a usar la destrucción del templo como disculpa y reivindicación del cristianismo (como vimos anteriormente). La *Primera Apología* 32 de Justin Martyr es una excelente ilustración de esta tendencia:

> Y la profecía, “Él será la expectativa de las naciones”, significaba que habría algunas de todas las naciones que esperarían que Él viniera otra vez. Y esto ciertamente lo pueden ver por ustedes mismos, y estar convencidos por los hechos. Porque de todas las razas de hombres hay algunos que buscan al que fue crucificado en Judea, y después de cuya crucifixión la tierra os fue entregada inmediatamente como botín de guerra. Y la profecía, "atando Su hijo a la vid, y lavando Su manto en la sangre de la uva", fue un símbolo significativo de las cosas que le iban a suceder a Cristo, y de lo que Él iba a hacer. Porque el pollino de un asno estaba atado a una vid a la entrada de una aldea, y ordenó a sus conocidos que se lo trajeran entonces; y cuando fue traída, montó y se sentó en ella, y entró en Jerusalén, donde estaba el gran templo de los judíos que después fue destruido por ti. 41

Aunque existen otros argumentos con respecto al carácter judío de Apocalipsis (su gramática hebraica, símbolos judíos, numerosas alusiones al Antiguo Testamento, referencia a las doce tribus, alusiones al sacerdocio, etc.), el punto es bastante claro: cuando Juan escribe Apocalipsis, El cristianismo aún no está completamente divorciado de Israel. Después del 70 dC la separación es total y permanente. Esta es una fuerte evidencia sociocultural de una composición anterior al 70 d.C.

Conclusión

Por lo tanto, vemos en el Libro de Apocalipsis mismo la evidencia arquitectónica clara y convincente del templo permanente (Apoc. 11:1-2), la evidencia política con respecto a los primeros siete césares romanos (Apoc. 17:9-10), y el evidencia sociocultural de las relaciones Israel/Iglesia (Apoc. 2:9; 3:9) de que Juan debe estar componiendo Apocalipsis antes de la destrucción del templo en agosto del año 70 d. C., e incluso antes de la muerte de Nerón César en junio. del 68 d. C. Parece que la persecución de Nerón ya está en marcha (Apoc. 1:9; 13:5, 7), de ahí que mi fecha preferida sea el 65-66 d. C.

Curiosamente, tales evidencias del texto llevan a los eruditos liberales a formular una visión más crítica y fragmentada del texto de Apocalipsis. Consideran que algunos de estos (y otros) elementos se originaron en documentos anteriores, pero luego se incorporaron más tarde e incluso de manera anacrónica en Apocalipsis. Para aquellos que tienen una visión conservadora de la inspiración, la unidad e integridad del texto de Apocalipsis prohíbe tal tratamiento y exige una composición anterior al año 70 d.C.

La evidencia externa

Mientras brindo brevemente alguna evidencia de la historia y la tradición de la Iglesia, comenzaré con los indicadores positivos para una fecha temprana. Después de eso, revisaré la evidencia contraria, que es tan influyente en el argumento de la fecha tardía.

La evidencia positiva de la fecha temprana

1. *El Pastor de Hermas.* El Pastor de Hermas es poco conocido entre los laicos evangélicos de hoy. En los primeros tres siglos de la era cristiana, sin embargo, fue tan influyente que Ireneo, Orígenes, Jerónimo y muchos otros lo consideran canónico. 42 Incluso aparece en el Códice Sinaítico, una de las copias antiguas mejor conservadas de toda la Biblia. 43

Prácticamente todos los eruditos están de acuerdo en que El pastor de Hermas se basa en Apocalipsis como fuente de sus imágenes, incluso los defensores de fechas tardías como H. B. Swete, RH Charles y Robert Mounce. 44 Esto exige que Apocalipsis sea escrito, copiado y circulado *antes* de la composición de El Pastor.

Existe mucho debate con respecto a la fecha de composición de The Shepherd; por lo tanto, esta línea de evidencia no puede servir como concluyente. Sin embargo, existe una gran posibilidad de que Hermas lo escriba en los años 80 d.C. De hecho, Philip Schaff apoya decididamente una fecha temprana para El pastor, admitiendo incluso que muy probablemente fue escrito por el mismo Hermas mencionado en Romanos. 45 JB Lightfoot cita a varios escritores que apoyan la fecha anterior: Cotelier, Cave, Lardner, Gallandi, Lumper, Lachmann, Sprinzl. 46 Más recientemente aún, Lawson, 47 Goodspeed, 48 y otros coinciden en la opinión de que fue escrito en los años 90 d.C. Las dos principales vías probatorias son: (1) Está escrito por un Hermas, que parece ser a quien se refiere Pablo en Romanos 16:14. (2) Muchos padres de la Iglesia lo ven como canónico, sugiriendo su composición en la época de los apóstoles, o poco después. Si esta fecha, como argumentan John AT Robinson49 y otros, es correcta, entonces el Apocalipsis, del que depende El pastor, sería anterior, mucho antes del 95 d. C. y casi con seguridad antes del 70 d. C.

2. *Papías* (60-130 d. C.). Papías, discípulo de Juan, escribe que Santiago y Juan sufrieron juntos el martirio a manos de los judíos. 50 Sabemos que Santiago muere antes de la destrucción del templo (Eusebius, *Eccl. Hist.* 2:23:14; cp. 4:22; *Recog.* 1:66–70), e incluso el defensor de fecha tardía HB
Swete admite que Papias debe sentir al menos que John muere antes de la destrucción del templo. 51 Esto haría que Apocalipsis, si fue escrito por Juan, fuera aún anterior.

3. *El Canon Muratoriano (ca.* 170 dC). El Canon Muratoriano es la lista más antigua de libros canónicos que se conserva. En este manuscrito tan importante leemos la siguiente declaración comparando los escritos de Pablo y Juan:

> El bendito apóstol Pablo, siguiendo la regla de su predecesor Juan, escribe a no más de siete iglesias por nombre.[52]

En consecuencia, según la lógica del autor, el último escrito de Pablo a una iglesia local no podría preceder al escrito de Apocalipsis de Juan, porque aquí leemos que Pablo *sigue* a Juan al escribir a siete iglesias. Como resultado de esta lógica, podemos suponer que este escritor tiene una fecha de composición de Apocalipsis *anterior* al 67 o 68 d. C. para Apocalipsis, en el sentido de que Pablo es decapitado en el 67-68 d. C. antes de que muera Nerón (en junio del 68). 53

4. *Clemente de Alejandría* (150-215 d. C.). Clemente de Alejandría no menciona específicamente el nombre del emperador que destierra a Juan. Pero él cree que Apocalipsis es una revelación inspirada de Dios y está escrita por el apóstol Juan. 54 Y dice dogmáticamente en sus *Misceláneas* 7:17: “La enseñanza de nuestro Señor en Su advenimiento, comenzando con Augusto y Tiberio, fue completada a mediados de los tiempos de Tiberio. Y la de los apóstoles, abrazando el ministerio de Pablo, termina con Nerón”. Por lo tanto, se convierte en testigo de la fecha temprana de Apocalipsis.

Vemos que contrariamente a la impresión que dejan muchos comentaristas, no *toda* la evidencia externa favorece la fecha tardía. Ahora voy a considerar:

La evidencia negativa contra la fecha temprana

Citaré a los dos principales testigos de la fecha tardía: Ireneo y Orígenes.

Ireneo (130-202 d. C.)

Indudablemente, la objeción externa más fuerte y más utilizada a la fecha temprana de Apocalipsis es la famosa declaración de Ireneo *(ca.* 180 dC) en el libro 5 de su libro *Contra las Herejías.* Esta declaración es muy temprana y parece clara y al grano. Ocurre al final de una sección en la que se trata de

la identificación del “666” del Apocalipsis, que Ireneo aplica al Antecristo:

> Sin embargo, no incurriremos en el riesgo de pronunciarnos positivamente en cuanto al nombre del Anticristo; porque si fuera necesario que su nombre fuera claramente revelado en este tiempo presente, habría sido anunciado por aquel que vio la visión apocalíptica. Porque eso se vio no hace mucho tiempo, pero casi en nuestros días, hacia el final del reinado de Domiciano.[55]

Por lo tanto, al leer esta declaración parece que Ireneo cree que Juan escribió Apocalipsis “hacia el final del reinado de Domiciano”. Sin embargo, varios problemas reducen la utilidad de esta declaración para la promoción tardía.

Primero, el problema de la traducción. La declaración "que fue visto" (o "fue visto") gramaticalmente puede referirse a uno de dos antecedentes. Puede referirse a "la visión apocalíptica" (es decir, Apocalipsis) oa *"el que vio* la visión apocalíptica" (es decir, Juan). El griego es un idioma flexionado, que contiene la idea pronominal en el sufijo del verbo. Aquí podemos traducir legítimamente el verbo: *“* fue visto” o “él fue visto”. Según David Aune en su reciente comentario masivo, el comentarista del Nuevo Testamento J. Stolt

> siguiendo a Wettstein, *Novum Testamentum Gracecum* (2:746), ha argumentado que 'el que vio el Apocalipsis' es el sujeto lógico de *eorathe* y ha propuesto que lo que Ireneo tenía en mente era comentar *cuánto tiempo* había vivido el autor de Apocalipsis. , no en *cuando* había escrito Apocalipsis. De hecho, esta es una opinión defendida por varios estudiosos desde Wettstein. [56]

La terminación del verbo deja la pregunta abierta; Ireneo no proporciona evidencia externa concluyente.

En segundo lugar, la indicación contextual. El argumento de Ireneo se refiere a la identidad de la persona representada por “666”:

> Sin embargo, no incurriremos en el riesgo de pronunciarnos positivamente en cuanto al nombre del Anticristo; porque si fuera necesario que su nombre fuera claramente revelado en este tiempo presente, habría sido anunciado por aquel que vio la visión apocalíptica. Por eso o se le vio no hace mucho tiempo, pero casi en nuestros días, hacia el final del reinado de Domiciano.

Este contexto parece exigir que Ireneo se refiera a *Juan, de* quien cree que vivió casi hasta su época (la de Ireneo). Cuando Ireneo

dice: “habría sido anunciado por él”, lo más lógico sería que su siguiente declaración se tradujera: “porque *no* fue visto hace mucho tiempo, pero casi en nuestros días”. En otras palabras, Ireneo parece estar discutiendo: si Juan, que escribió Apocalipsis con su misterioso 666, hubiera querido que supiéramos a quién representaba el 666, nos lo hubiera dicho personalmente, pues vivió mucho tiempo después de escribirlo, casi en mi propio tiempo.

En tercer lugar, como señala Schaff, un punto importante de la obra de Ireneo es demostrar la continuidad viva de la Iglesia. 57 Se esfuerza por mostrar que las verdades del cristianismo se transmiten oralmente de una generación a otra. Este propósito en su escritura sugiere que su preocupación aquí sería si *Juan* habla o no de ello entre aquellos a quienes ministra, en lugar de *cuándo* Juan escribe.

Cuarto, se está refiriendo a la fecha de la *escritura de Apocalipsis* y no a la *fecha en que vivió Juan el autor,* entonces tenemos una situación inusual. Anteriormente en el mismo capítulo, Ireneo habla de “copias antiguas” de Apocalipsis *(Herejías* 5:30:1). ¿Discutiría en un párrafo sobre las copias *antiguas* del libro y luego, unos párrafos más adelante, sobre la composición original del libro *cerca* de su época? Seguramente el libro está escrito antes, en tiempos "antiguos", aunque se presume que el mismo Juan vivió casi en la época de Ireneo.

Quinto, asumiendo la traducción común de la declaración de Ireneo, debemos notar que un elemento principal de su prueba es su referencia a testigos presenciales. Pero Ireneo usa testigos oculares en otro lugar para probar que Jesús vive hasta los cincuenta años:

> Porque ¿cómo tenía discípulos, si no enseñaba? ¿Y cómo enseñaba, si no tenía la edad de un Maestro? Porque vino al bautismo como uno que aún no había cumplido los treinta años, pero comenzaba a tener como treinta años; (pues así Lucas, que ha señalado sus años, lo ha anotado; Ahora bien, Jesús, cuando vino al bautismo, comenzaba a tener como treinta años:) y predicó durante un año solamente después de su bautismo: padeció siendo aún joven, y aún no llegado a la madurez. Pero la edad de 30 años es la primera de la mente del joven, y que llega hasta los cuarenta años, todos lo admitirán; cuando enseñó, como testifican el Evangelio y todos los Ancianos, que en Asia consultó con Juan, discípulo del Señor, que Juan les había entregado estas cosas; porque se quedó con ellos hasta los días de Trajano. Y algunos de ellos vieron no sólo a Juan, sino también a otros de los Apóstoles, y recibieron de ellos este mismo relato, y testimonio de la relación antedicha. ¿A quién debemos preferir creer? Estos, siendo tales como son,

> ¿O Tolomeo, que nunca vio a los Apóstoles, ni en sueños alcanzó ningún vestigio de Apóstol? [58]

Entonces, en el análisis final, su uso de testigos oculares no siempre es confiable, por decir lo menos.

Por lo tanto, una reinterpretación de Ireneo, el principal testigo de la fecha tardía, estaría en orden. Como mínimo, la fuerza de su testimonio debería disminuir debido a estos problemas muy reales que enfrenta el intérprete de Ireneo.

Orígenes (185-254 d. C.)

Orígenes escribe a principios del siglo III. Los defensores de fechas tardías lo citan casi universalmente como evidencia. Su declaración relevante aparece en su comentario sobre Mateo:

> El rey de los romanos, como enseña la tradición, condenó a Juan, que dio testimonio, a causa de la palabra de verdad, a la isla de Patmos. Juan, además, nos enseña cosas respecto a su testimonio, sin decir quién lo condenó cuando dice estas cosas en el Apocalipsis. También parece haber visto el Apocalipsis en la isla.

Debería sorprender a la mente sin prejuicios que este escritor, considerado uno de los principales testigos de la fecha tardía, ni siquiera nombra al emperador que destierra a Juan. El nombre de Domiciano simplemente se *asume* aquí, y por dos razones básicas:
(1) Domiciano usó con más frecuencia el destierro.
(2) Ireneo, unos años antes, aparentemente enseña que Juan recibió el Apocalipsis en los días de Domiciano. Pero la primera razón es una mera afirmación de probabilidad y la segunda se basa en una discutible interpretación de Ireneo. La referencia a Orígenes es menos que convincente.

Conclusión

Cuando consideramos toda la evidencia a favor y en contra con respecto a la fecha de composición de Apocalipsis, descubrimos que podemos presentar un caso convincente para una fecha anterior a los 70. En que Apocalipsis es algo así como una "epístola ocasional"

ministrando a personas en circunstancias extremas (p. ej., Apocalipsis 1:9; 6:9–10), esperaríamos que los indicadores internos traicionen su fecha. Y como vemos, lo hacen. Es casi seguro que Juan escribe Apocalipsis alrededor del año 65-66 d.C.

3. ENFOQUES INTERPRETATIVOS DE LA REVELACIÓN

Escribe, pues, las cosas que has visto, y las que son, y las que han de ser después de estas. (Apocalipsis 1:19)

Introducción

En este libro, y en mi comentario más amplio, operaré desde la perspectiva conocida históricamente como "preterismo". Como señalé en el Capítulo 1 anterior, ahora llamo a mi punto de vista "preterismo histórico redentor" para enfatizar la historia de las Escrituras en lugar de simplemente la historia mundana de la era.
La historia redentora trata del desarrollo del plan redentor de Dios en la historia del mundo. Si mi lector no está familiarizado con este enfoque, se confundirá cuando comience a presentar mi exégesis de pasajes clave. El enfoque interpretativo de un investigador debe establecerse al principio de su trabajo para que su lector pueda seguir su línea de evidencia y evaluarla a medida que avanza a través del material.

La gran mayoría de los cristianos evangélicos de hoy conocen solo un enfoque del Apocalipsis: el futurismo. Casi no están familiarizados con otras opciones disponibles. Pero si adoptamos un enfoque equivocado, entonces el lector de Apocalipsis simplemente pasará por alto la evidencia contraria que no se ajusta a sus expectativas interpretativas. El ejemplo clásico de esto es la total omisión de las declaraciones temporales de Juan con respecto a la cercanía de sus profecías, aunque se citan al comienzo mismo de la obra, en Apocalipsis 1:1, 3.

Escuelas Interpretativas

Históricamente, cuatro escuelas básicas de interpretación han regido los estudios de Apocalipsis. Estas son amplias categorías de interpretación, y cada escuela tiene representantes que van desde evangélicos conservadores hasta radicales.

liberales También me gustaría señalar que muchos comentaristas fusionan varios aspectos de los diversos enfoques interpretativos en una especie de enfoque ecléctico. Pero históricamente encontramos estas cuatro escuelas básicas de pensamiento: historicista, idealista, futurista y preterista. Considerémoslos brevemente individualmente.

la escuela historicista

La escuela historicista también se denomina enfoque "histórico continuo" o "histórico mundial". Ve el drama profético en Apocalipsis como proporcionando un panorama de la historia de la Iglesia desde la era apostólica hasta la segunda venida de Cristo y la consumación. La continuidad histórica es el foco principal de este enfoque al pronosticar el desarrollo de la historia hasta el final.
Algunos historicistas han llamado a Apocalipsis un "almanaque de la historia de la Iglesia".

El historicista aplica las muchas escenas de juicio de Apocalipsis a varias guerras nacionales, revoluciones culturales y movimientos religiosos, como el surgimiento del catolicismo romano, la Inquisición, el estallido de la Reforma protestante, la Revolución Francesa y la Primera y Segunda Guerra Mundial. Las diversas figuras malvadas en Apocalipsis también se aplican a personajes históricos importantes, como varios Papas, Carlomagno, Napoleón, Mussolini o Hitler.

Según Alan Johnson, Joaquín de Floris (muerto en 1202) popularizó este punto de vista en el siglo XII, aunque vestigios de él aparecen antes en los padres antenicenos. 59 Muchos de los reformadores emplean este enfoque contra la Iglesia Católica Romana. Algunos seguidores famosos del punto de vista historicista incluyen a Sir Isaac Newton, Jonathan Edwards, Joseph Mede, EB Elliott, Henry Alford, Charles H. Spurgeon y, más recientemente, Francis Nigel Lee.

Es muy popular hoy en día en el movimiento adventista, aunque no está muy extendida entre los evangélicos.

La fuerza del historicismo. Este punto de vista tiene ciertas fortalezas que lo hacen atractivo en la historia de la exégesis. Algunos de ellos incluyen:

Primero, la aparente plausibilidad contextual del historicismo: Apocalipsis 1–3 abre claramente con eventos en los días de Juan, incluyendo su propio encarcelamiento (Apocalipsis 1:9) y las cartas a las siete iglesias históricas (Apocalipsis 2–3). Y a muchos les parece que Apocalipsis 21–22 trata de los últimos días de la historia e incluso

más allá de. Como resultado, esto deja la sugerencia bastante plausible de que los capítulos 4-20 deben cubrir la historia intermedia. Por lo tanto, tenemos el marco básico del historicismo.

En segundo lugar, el historicismo ofrece de manera atractiva una guía de la historia divinamente revelada. Sobre este análisis, Apocalipsis demuestra dramáticamente que Dios controla el fin desde el principio (Isaías 46:10; Efesios 1:11). Dado que el cristianismo es una religión histórica preocupada por la providencia de Dios en la historia, el historicismo brinda una contribución importante a la cosmovisión y perspectiva histórica basada en la Biblia del cristiano al ofrecer un bosquejo de la historia divinamente revelado.

Tercero, el historicismo asegura la relevancia de Apocalipsis. Después de todo, si traza el flujo de la historia hasta el final, y si el final aún no ha ocurrido, habla de nuestros propios días. Esto mantiene el significado de la Revelación para la Iglesia en todas las épocas.

Las debilidades del historicismo. Desafortunadamente, esta visión está plagada de problemas catastróficos.

Primero, la deficiencia más flagrante del historicismo radica en el hecho de que Juan escribe Apocalipsis a una Iglesia del primer siglo sitiada. Sin embargo, desde este punto de vista, John les está escribiendo sobre eventos detallados en un futuro distante de los cuales no podrían tener absolutamente ninguna comprensión. Y esto a pesar de la preocupación de Juan por su audiencia contemporánea (Apoc. 1:9) y su promesa de una bendición especial para ellos si prestan atención a las cosas internas (Apoc. 1:3).

En segundo lugar, el historicismo minimiza los indicadores de marco de tiempo que enmarcan el libro. Juan declara específicamente en su apertura y cierre que los eventos de Apocalipsis están cerca (Apoc. 1:1, 3; 6:10; 22:6, 10). Sin embargo, el historicismo ve la mayor parte de Apocalipsis como un futuro lejano a los días de Juan.

En tercer lugar, casi sin falta, el historicismo asume que los intérpretes contemporáneos de Apocalipsis viven en los últimos días de la historia, sin importar en qué siglo lo lean. Inevitablemente, sus adherentes creen que Apocalipsis conduce a *su* propio tiempo, subrayando su significado actual.

Al comentar sobre problemas recurrentes en el debate escatológico en general, el historiador de los Hermanos F. Roy Coad establece un problema que se aplica particularmente

bien al historicismo: “casi invariablemente, la interpretación ha sido viciada por la reticencia o la incapacidad de los comentaristas para visualizar su propia época como otra que no sea el tiempo del fin”. 60 John Hendrik de Vries se queja del historicismo de que “este método de interpretación conduce a resultados que reflejan el tiempo en que vive el expositor.”61

En cuarto lugar, otro problema del historicismo es su naturaleza autorrefutable. Una consecuencia de la tendencia anterior es que la exégesis del historicismo permanece en un estado de cambio constante, que requiere una revisión frecuente. A medida que la historia se hace más larga, las variedades más antiguas de esta escuela interpretativa experimentan un gran número de expectativas fallidas. Por ejemplo, el historicista Mede (1586-1639) señala en su comentario: “Mientras escribo, llegan noticias de un príncipe del norte (es decir, Gustavo Adofo) que obtiene victorias sobre el emperador en defensa de los afligidos protestantes alemanes”.62 Nadie podría vender su comentario hoy, porque nadie teme que Gustavus Adophus sea un tipo de amenaza relevante.

Quinto, el historicismo está sujeto a una subjetividad desenfrenada. Brady hace una observación útil con respecto a la percepción de la exégesis historicista, una percepción que es ampliamente sostenida por otros y que explica la razón por la que tan pocos académicos sostienen esta posición hoy:

La revelación estaba a merced de un subjetivismo casi total, porque los símbolos podían representar cualquier rasgo de notoriedad que el expositor deseara extraer de los registros de la historia de la Iglesia. 63

Cita a Thorndike: “la imputación del Anticristo es una silla de montar para todos los caballos.”64

Sexto, como resultado, falta casi por completo la armonía entre sus defensores. Puede ser una escuela interpretativa, pero sus adherentes parecen estar en diferentes clases. Podemos quejarnos de que dondequiera que tenga cinco comentarios historicistas sobre Apocalipsis, encontrará seis puntos de vista de Apocalipsis.

Séptimo, un problema final que parece estar integrado en el historicismo es su enfoque en el mundo occidental. Uno se pregunta si los historicistas de la India o de África podrían tener una concepción totalmente diferente del Apocalipsis.

El historicismo es un sistema totalmente impracticable, lo que explica por qué encontramos tan pocos de sus defensores en la discusión teológica de hoy. Los *Cuatro Puntos de Vista sobre el Libro de Apocalipsis de* Zondervan ni siquiera incluyeron a un historicista en su presentación.

La escuela idealista

La escuela idealista también se conoce como el enfoque “atemporal-simbólico” o “suprahistórico” del Apocalipsis. Esta escuela niega que John esté pintando ningún retrato histórico, objetivo y concreto. Más bien, los idealistas sugieren que está proporcionando un resumen alegórico no histórico de varias verdades redentoras significativas o principios históricos. La revelación es, por así decirlo, presentar una mirada abstracta detrás de escena del mundo. Es decir, ofrece una mirada a las cuestiones filosóficas/espirituales involucradas en la historia, más que a los personajes y eventos históricos en sí mismos.

El intérprete idealista William Milligan explica: “No debemos buscar en el Apocalipsis eventos especiales, sino una exhibición de los principios que gobiernan la historia tanto del mundo como de la Iglesia”.65 Proporciona “la acción de grandes principios y no eventos especiales.”66 Así, Apocalipsis es virtualmente un poema teológico sobre la lucha histórica, proporcionando una filosofía de la historia desde una perspectiva cristiana. Por lo tanto, esta visión a veces se denomina "poética-simbólica". Los símbolos en Apocalipsis revelan a Dios en su control soberano sobre los hombres y las naciones, anulando la resistencia guerrera del hombre y el pecado rebelde.

Este punto de vista es el más reciente de los principales enfoques de Apocalipsis.
Los defensores del idealismo incluyen a William Milligan, William Hendricksen, Paul S. Minear y RJ Rushdoony.

Los puntos fuertes del idealismo. El idealismo también tiene sus posibilidades atractivas; no se lleva a cabo sin ninguna razón en absoluto.

En primer lugar, todo el mundo reconoce de inmediato que John se ocupa del simbolismo a lo largo de la obra. El esquema idealista se presta bien a una presentación simbólica.

En segundo lugar, el idealismo evita las aplicaciones históricas equivocadas que avergonzarán la posición y requerirán enmiendas posteriores. El idealismo trata con verdades eternas, no con eventos temporales. Por lo tanto, no puede verse afectado por ningún evento histórico, a menos que la historia termine con la pérdida de Dios.

Tercero, el idealismo también es modificable a los otros enfoques. Porque, en cierto sentido, este punto de vista podría ser verdadero al mismo tiempo que cualquiera de los otros puntos de vista. Después de todo, la historia *es ,* de hecho, el resultado de principios divinamente establecidos.

Cuarto, el idealismo es práctico porque alienta a los cristianos atrapados en la lucha de la historia. Presenta Apocalipsis como la promesa dramática de Dios de que, en última instancia, las fuerzas del bien vencerán a las fuerzas del mal.

Las debilidades del idealismo. Las debilidades del idealismo, sin embargo, son debilitantes y destruyen el idealismo como un sistema independiente de interpretación.

Primero, contrariamente al idealismo, Apocalipsis parece estar muy interesado en realidades históricas concretas. Después de todo, Juan declara específicamente que se trata de “las cosas que deben suceder pronto” (Apoc. 1:1). De hecho, Cristo instruye a Juan: “Escribe, pues, las cosas que has visto, y las que son, y las que sucederán después de estas” (Apoc. 1:19; cp. 4:1; 22:6) . Pero el idealista pasa por alto completamente los eventos históricos particulares a pesar de la aparición de Apocalipsis.

Segundo, Apocalipsis es largo y complejo, pero parecería que un esquema idealista debería haberse presentado en un espacio más corto. Y sobre todo debe evitar cualquier apariencia sostenida de realidad histórica. Las parábolas no necesitan ser tan largas y complejas.

En tercer lugar, lo más importante, minimiza los indicadores de marco de tiempo que enmarcan en el libro. Juan declara específicamente en su apertura y cierre que los eventos de Apocalipsis están cerca (Apoc. 1:1, 3; 6:10; 22:6, 10).

La escuela futurista

El enfoque interpretativo del Apocalipsis que más prevalece entre los evangélicos desde principios del siglo XX es el punto de vista futurista. Esta vista también es

conocida como la "visión histórica final" o la "visión escatológica pura". El futurista entiende que las profecías que comienzan en Apocalipsis 4:1 representan el futuro remoto de la época de Juan: “Después de estas cosas miré, y he aquí una puerta abierta en el cielo. Y la primera voz que oí era como una trompeta que hablaba conmigo, diciendo: 'Sube acá, y te mostraré las cosas que sucederán después de estas'”. Este punto de vista considera que Apocalipsis se enfoca principalmente en los asuntos históricos *finales* que el mundo y la Iglesia se enfrentarán justo antes del Regreso de Cristo.

Es difícil clasificar a algunos de los primeros premilenialistas como futuristas, a pesar de las afirmaciones de los premilenialistas actuales. La razón de esto es que varios de los primeros padres de la Iglesia que son premilenialistas creen que están viviendo en los últimos tiempos. En consecuencia, desde nuestra perspectiva siglos después, podríamos tomar un sentido historicista o preterista. El futurismo queda eclipsado casi por completo desde aproximadamente el siglo V hasta más de mil años después. Es revivido por Franciscus Ribera, un erudito jesuita español, en el siglo XVI.

El futurismo es muy popular en Estados Unidos debido a la amplia influencia del dispensacionalismo. Los defensores evangélicos del futurismo incluyen: George Eldon Ladd, John Walvoord, Charles Ryrie, Robert L. Thomas y Craig Blomberg. El teólogo evangélico y reformado y amilenialista Abraham Kuyper también sostiene este punto de vista. Kuyper afirma que:

> El Apocalipsis de San Juan trata exclusivamente de lo que sucederá cuando se rompa el curso ordinario de las cosas y se introduzca el período final tanto de la vida de la iglesia como de la vida del mundo.67

Los puntos fuertes del futurismo. El futurismo mantiene una presencia formidable en las discusiones evangélicas actuales. Sus puntos fuertes son los siguientes:

Primero, los futuristas argumentan que su punto de vista permite un enfoque más literal de las profecías de Apocalipsis porque parecen ser catastróficas y de efecto mundial: “la posición futurista permite una interpretación más literal de las profecías específicas del libro”. 68 Argumentan que esto hace que el libro sea más fácil de interpretar.

En segundo lugar, el futurismo proporciona una piedra angular apropiada para la revelación bíblica. A medida que se cierra el canon del Nuevo Testamento, Apocalipsis nos brinda una perspectiva de

qué esperar al final de la historia mundial y el cumplimiento final de todas las profecías.

Tercero, el futurismo mantiene una relevancia continua en el sentido de que los eventos de Apocalipsis podrían comenzar a estallar en cualquier momento. En la rama dispensacional del futurismo, ya que no sabemos el día ni la hora del regreso de Cristo, siempre debemos esperarlo, y por lo tanto los eventos de Apocalipsis que lo seguirán. Cualquiera que mire los eventos de Apocalipsis debe estar motivado a entregar su vida a Cristo para evitar las horribles catástrofes que vendrán.

Las debilidades del futurismo. Las debilidades de este enfoque hacen que su plausibilidad inicial sea nula y sin efecto.

Primero, el futurismo elimina casi por completo la relevancia de Apocalipsis de la audiencia original de Juan, y en un momento de gran sufrimiento. Juan está escribiendo a una Iglesia perseguida acerca de cosas a las que deben prestar atención (Apoc. 1:3, 9; 6:9–11). Sin embargo, el futurismo afirma que los eventos se posponen (como ahora vemos) en un futuro distante.

En segundo lugar, el futurismo requiere que el lector actual de Apocalipsis reinterprete sus fenómenos (que significaban algo en los días de Juan) para que encajen en los tiempos modernos. Esto incluye asuntos como la lucha con espadas, la caballería militar, las ciudades amuralladas, etc. Esto se vuelve especialmente problemático para muchos futuristas debido a su compromiso previo con el literalismo.

En tercer lugar, el futurista debe pasar por alto por completo las afirmaciones de Apocalipsis sobre la proximidad de los acontecimientos, a pesar de que introducen y concluyen toda la obra (Apoc. 1:1, 3; 22:6, 10).

Cuarto, el futurismo a menudo implica subjetividad exegética. Después de todo, surgirán nuevas tecnologías que requerirán una reinterpretación de las imágenes de Revelation. Por ejemplo, la interpretación del helicóptero Cobra de Hal Lindsey de Revelation 9 eventualmente podría dar paso a la nueva tecnología de guerra de aviones teledirigidos a control remoto.

La Escuela Preterista

Finalmente, tenemos el punto de vista preterista, también conocido como el punto de vista "inminente contemporáneo" o "histórico contemporáneo" o "histórico inminente". Básicamente, esta escuela entiende que la gran mayoría de las profecías de Apocalipsis 4–22 tratan de problemas y eventos que comienzan en los días de Juan. Por lo tanto, sus preocupaciones proféticas se encuentran en el futuro cercano cuando las emite, pero desde nuestra perspectiva se encuentran en nuestro pasado lejano. De ahí la designación "preterismo", de la palabra latina *praeteritus* que significa "pasado", es decir, pasado.

Según RH Charles, se pueden encontrar rastros de este punto de vista en algunos de los primeros padres de la Iglesia, como Ireneo, Hipólito y Victorino (a pesar de que algunos de ellos son premilenialistas). Pero realmente se vuelve predominante mucho más tarde, cuando el jesuita Luis De Alcasar lo sistematiza a principios del siglo XVII. Muchos liberales sostienen este punto de vista, aunque despojado del sobrenaturalismo del preterismo evangélico. Los preteristas evangélicos incluyen a Moses Stuart, Milton Terry, Philip Schaff, David Clark, Jay Adams, Greg Bahnsen, David Chilton y Cornelis Vanderwaal.

Los preteristas sostienen que Juan está advirtiendo a los cristianos del primer siglo sobre los acontecimientos que pronto les ocurrirán. De hecho, mientras escribe, ya están enfrentando el estallido inicial de esas catástrofes (p. ej., Apocalipsis 1:9; 2:2, 9, 13; 3:3, 9–10). Los preteristas evangélicos generalmente se dividen en dos enfoques. La opinión mayoritaria (Adams y Bahnsen) sostiene que Apocalipsis profetiza dos catástrofes que se avecinan: la destrucción de Jerusalén (Ap 6–11) y la caída del Imperio Romano (Ap 13–19). La opinión minoritaria (Terry y Chilton) ve el enfoque de Juan en la destrucción del templo y de Jerusalén, como la conclusión del antiguo pacto y el establecimiento del nuevo.
pacto.

Los puntos fuertes del preterismo. El preterismo sigue siendo una fuerte opción evangélica debido a las siguientes fortalezas.

Primero, el preterismo retiene la relevancia de Apocalipsis para la audiencia original de Juan, que atraviesa una crisis de persecución y opresión (Apoc. 1:9; 3:9–10). Así como los profetas del Antiguo Testamento advierten a Israel de los próximos eventos de la conquista babilónica, Juan advierte al primer siglo en desarrollo

cristianos de eventos catastróficos que ellos y sus hijos vivirán.

Segundo, el análisis preterista toma en serio los indicadores del marco de tiempo en Apocalipsis. Toman en serio estas advertencias de cercanía que ocurren en la introducción y la conclusión de Apocalipsis (Apoc. 1:1, 3; 22:6, 10). De hecho, estos versículos proporcionan el ímpetu mismo al preterismo.

En tercer lugar, el preterismo brinda una explicación dramática de los principales asuntos históricos de la redención: la desaparición del judaísmo y el sistema del templo y la universalización de la fe cristiana. Como vimos en el Capítulo 1, Cristo (y los apóstoles) prestan mucha atención a la eliminación del templo de la historia.
Apocalipsis brinda una presentación enfocada y altamente dramatizada de este gran cambio hacia la condición final de la historia de la redención.

Cuarto, según el análisis preterista, la victoria de Cristo sobre los enemigos de su joven Iglesia del primer siglo proporciona evidencia de su cuidado protector de la Iglesia mientras se dirige hacia el futuro para enfrentar cualquier circunstancia futura que deba enfrentar. Así, las realidades históricas que abarcan las profecías del Apocalipsis sirven como modelo que muestra que Cristo protegerá a su Iglesia en todas las edades, como lo hace en su primer siglo de infancia.

Las debilidades del preterismo. Los eruditos no preteristas detectan ciertos elementos en el sistema que creen que lo hacen inoperable.

Primero, el enfoque del preterismo en el primer siglo parece limitar su utilidad para nosotros hoy. Pero esta queja es igualmente cierta con respecto a la mayoría de los libros del Antiguo Testamento y gran parte del enfoque contemporáneo de las epístolas del Nuevo Testamento. Además, el cuarto punto de la fuerza del preterismo (citado anteriormente) compensa con creces este problema percibido.

En segundo lugar, el enfoque del preterismo en los eventos del primer siglo debe aplicar las aparentes profecías del tiempo del fin a esos eventos. Pero este problema se mitiga al darse cuenta de que John está usando un lenguaje apocalíptico, que es fundamentalmente dramático y simbólico.

Tercero, la interpretación del preterismo de Apocalipsis hace que eventos aparentemente mundiales se apliquen a asuntos locales. Pero, de nuevo, esto caracteriza a los apocalípticos.

idioma. Las imágenes hiperbólicas sirven para recalcar las advertencias éticas, tal como lo hacen en los profetas del Antiguo Testamento (ver Isa 13 y 34).

Cuarto, la interpretación preterista no vende millones de libros. Pero este es un problema con el que los preteristas han aprendido a vivir. 69

Conclusión

Aunque existe prácticamente un número infinito de variedades dentro de cada una de estas escuelas, es útil conocer sus fundamentos básicos. Y nuevamente, debemos entender que cada punto de vista tiene representantes evangélicos. Demasiados evangélicos contemporáneos creen que tenemos solo dos puntos de vista de Apocalipsis: su propio punto de vista y el punto de vista liberal.

Orígenes del Preterismo

A algunos dispensacionalistas les gusta señalar que un sacerdote católico romano, Luis De Alcázar (1554-1613), presenta el primer enfoque preterista formal a gran escala del Apocalipsis. Al enfatizar sus convicciones católicas romanas, buscan descartar la opinión sin más reflexión. Esto, por supuesto, es un ejemplo clásico de la "falacia genética", descartar una posición debido a su uso temprano por parte de un defensor impopular.

Además, esta práctica pasa por alto dos hechos contrapuestos: (1) Podemos descubrir elementos preteristas entre los primeros padres de la Iglesia en varios pasajes, incluyendo Mateo 24 (p. ej., Eusebio, *Ecl. Hist.* 3:7) y Apocalipsis (p. ej., Andreas del comentario de Capadocia sobre Apocalipsis).
Alcazar simplemente presenta un enfoque preterista más consistente y a gran escala de Apocalipsis. (2) El propio sistema futurista también está muy desarrollado por otro sacerdote jesuita de la misma época. El dispensacionalista Thomas D. Ice escribe: “El jesuita Francisco Ribera (1537-1591) fue uno de los primeros en revivir una forma subdesarrollada de futurismo alrededor de 1580” . enfoque *futurista* a gran escala del Apocalipsis.

Diferencias del sistema

Como con cualquier sistema desarrollado por hombres caídos y mantenido en mentes caídas, debemos reconocer que ningún enfoque hermenéutico puede ser puro. Considere el "futurismo" del dispensacionalismo, por ejemplo. Ningún dispensacionalista es un futurista "puro". Él cree que *algunas* profecías de las Escrituras ya han ocurrido y, por lo tanto, deben interpretarse de manera preterística. Por ejemplo, Isaías 7:14 profetiza el nacimiento virginal de Cristo. Este es un evento pasado en nuestros días, que no podemos interpretar de manera futurista. Podríamos mencionar cualquier número de otros pasajes que traten de la venida del Mesías en el primer siglo. Los judíos ortodoxos modernos pueden ser futuristas en su manejo de los pasajes mesiánicos, como el pasaje del Siervo Sufriente en Isaías 53, pero ni siquiera el *futurista* dispensacional estaría de acuerdo en este punto. De hecho, son manifiestamente preteristas en los pasajes relevantes.

De hecho, el preterismo tiene una base sólida en la teología, la exégesis textual y el análisis histórico del Nuevo Testamento, como podemos ver tanto en el Discurso de los Olivos como en Apocalipsis. 71 En consecuencia, no debemos descartar un enfoque preterista de Apocalipsis, por ejemplo, como haciendo que Apocalipsis sea irrelevante hoy, como algunos lo hacen. ¿Declararemos que las muchas profecías del Antiguo Testamento acerca de la venida de Cristo son "irrelevantes" porque involucran asuntos históricos que ya ocurrieron en nuestro pasado? ¿Debemos dejar de lado las referencias históricas a Cristo en los Evangelios ya los apóstoles en Hechos, simplemente porque se trata de "historia antigua"? Seguramente no.

También debemos recordar que casi todas las epístolas del Nuevo Testamento son lo que llamamos "epístolas ocasionales". Es decir, se trata de ocasiones específicas respecto a las experiencias históricas de los cristianos del primer siglo. Por ejemplo, 1 Corintios trata de varios pecados particulares en una iglesia local que existía hace casi 2000 años. ¿Es entonces irrelevante para nosotros hoy porque no estamos peleando sobre si seguiremos a Pablo, Apolos o Cefas (1 Corintios 1:12; 3:4, 22)? La Epístola a los Hebreos advierte a los judíos del primer siglo convertidos al cristianismo que es peligroso y sin sentido volver al judaísmo basado en el templo porque el sistema del templo está "a punto de desaparecer" (Hebreos 8:13). El sistema de templos desapareció hace mucho tiempo.

De hecho, el escritor envía esta gloriosa epístola a “Hebreos”. ¿Es irrelevante para aquellos de nosotros que somos *gentiles* que vivimos siglos *después de la destrucción del templo?*

Debemos entender varias "relevancias" muy importantes de las profecías cumplidas, como en Apocalipsis:

Primero, demuestran la verdad general de que la palabra profética de Dios se cumplirá, porque en varios lugares ya vemos un cumplimiento pasado. Por lo tanto, cuando leemos tales pasajes, afirman la veracidad de la Palabra de Dios, animándonos así en nuestra confianza con respecto a las Escrituras.

Segundo, aunque Apocalipsis profetiza eventos que ocurrieron hace casi 2000 años, podemos aprender principios de las operaciones de Dios en la historia de esos eventos. Vemos a Dios protegiendo a su pueblo, guerreando contra sus enemigos, dejando un testimonio para la Iglesia en curso y demostrando los resultados catastróficos de la rebelión contra él por parte de aquellos que son su pueblo.
Podemos discernir lecciones éticas y espirituales a través de esas pruebas de fe del primer siglo. Y más.

En tercer lugar, dado que Apocalipsis habla en gran medida de eventos que ocurrieron alrededor del año 70 d. C., tenemos una interpretación inspirada sobre lo que sucedió con el templo e Israel, los cuales habían sido centrales en la historia de la redención durante siglos. Vemos que Dios derriba el templo y juzga a Israel para enviar a su Iglesia del nuevo pacto en nuevas direcciones, sin atarlo a una raza en particular, una tierra específica, un solo templo y un culto ritual.
Los preteristas creen con Pablo que las Escrituras históricas cumplidas están “escritas para nuestra amonestación” (1 Corintios 10:11).

PARTE 2: CUESTIONES ESPECIALES EN REVELACIÓN

4. EL ROLLO SELLADO COMO ACTA DE DIVORCIO

Y vi en la mano derecha del que estaba sentado en el trono un libro escrito por dentro y por fuera, sellado con siete sellos. (Apocalipsis 5:1)

Introducción

En mis primeros tres capítulos trato los temas generales necesarios para *abordar* el drama de Apocalipsis. Ahora iré más allá de lo básico para analizar cuestiones específicas que surgen *dentro de* Apocalipsis. El lector debe recordar un punto que planteo en el Prefacio: estos estudios requieren una comprensión básica del preterismo histórico-redentor, del cual trato en otra parte. Este capítulo y los siguientes son para los "iniciados", por así decirlo.

En este capítulo me enfocaré en el importante rollo de Apocalipsis 5.
La revelación es un drama performativo que emplea la retórica *forense* . La sucesión de escenas informará cada vez más a la audiencia de la acción legal emprendida en su interior. La identidad de este rollo ejercerá una gran influencia interpretativa sobre los últimos capítulos de Apocalipsis.

Descripción general de la trama de Apocalipsis

A manera de presentar este drama de la corte, rastrearé a grandes rasgos la interesante trama legal de Apocalipsis, luego respaldaré y proporcionaré la evidencia particular que me lleva a este entendimiento.

(1) Juan comienza anunciando en términos inequívocos la autoridad absoluta de su mensaje. Viene en última instancia de Dios a través de Cristo al ángel y finalmente a Juan (Apoc. 1:1). Con tal cadena de autoridad, Juan de manera legal "dio testimonio" ampliamente (Apoc. 1:2) del mensaje. Los testigos y los testimonios juegan un papel importante a lo largo del libro. La palabra griega para

"testigo" (martus) tiene como significado primario la idea de un testigo *legal ,* como en un juicio (cf. Dt 17, 6; 19, 15; Mt 18, 16; 26, 65; Hch 6, 13; 7 :58; 2Co 13:1; 1Ti 5:19; Heb 10:28). 72

(2) Juan declara que los eventos de Apocalipsis son asuntos históricamente apremiantes e *inminentes* en su propio día. Deben "suceder dentro de poco" (Ap 1, 1) porque "el tiempo está cerca" (Ap 1, 3). Más tarde concluirá su drama reafirmando la cercanía de los acontecimientos proféticos (Ap 22,6.10). Cualquiera que sea el drama que requiera tal autoridad y testimonio legal, debe relacionarse directamente con la Iglesia del primer siglo, ya que se desarrollará en su experiencia.

(3) Mientras Juan se prepara para exponer su tema, se enfoca en Cristo como "el testigo fiel" (Apoc. 1:5; cp. también 3:14). Claramente, la audiencia original debe reconocer el carácter legal de lo que sigue.

(4) Luego establece su tema legal que se centra en el juicio de Cristo contra los judíos que habían crucificado a Cristo: "He aquí que viene con las nubes, y todo ojo le verá, y los que le traspasaron; y todas las tribus de la tierra (lit.: "tierra") harán duelo por Él. Aún así.
Amén" (Apocalipsis 1:7). (Para evidencia de que su tema retrata el juicio de Cristo sobre el Israel del primer siglo, vea el Capítulo 8 en mi *Antes de la Caída de Jerusalén.)* De hecho, dos de las Siete Cartas advierten específicamente a los destinatarios sobre el antagonismo de los judíos raciales. En su opinión, los judíos no son dignos del nombre de "judíos" (cp. Ro 2:28–29) porque son de la "sinagoga de Satanás" (Apoc. 2:9; 3:9; cp. La denuncia similar de Jesús , Juan 8:44). 73

De acuerdo con el tema de la inminencia-expectativa y del juicio de Israel de Apocalipsis, Cristo incluso promete que los judíos que tanto los perturban pronto serán abatidos, evidentemente en el año 70 d. son judíos, y no lo son, sino que mienten: he aquí, haré que vengan y se postren a tus pies, y sepan que te he amado" (Ap 3,9; cp. Mt 24,2, 16; 1Tes 2:15–16).

(5) Cristo aparece en la visión inaugural de Apocalipsis (Apocalipsis 1:13–20) para comisionar formal y autoritariamente a Juan a escribir la profecía, realzando aún más la autoridad del testimonio de Juan: "Escribe, pues, las cosas que has visto, y las cosas que somos, y las cosas que sucederán después de estas" (Apocalipsis 1:19). De hecho, el Señor pone su mano sobre

él para levantarlo para su tarea (Apoc 1:17). Jesús explica que él mismo “estaba muerto” pero ahora está “vivo por los siglos de los siglos” (Ap 1,18), a pesar de que los judíos “lo traspasaron” hasta la muerte (Ap 1,7).

(6) El proceso de juicio real comienza cuando Juan es llamado ante Dios donde ve al Señor sentado en su trono judicial: “Después de estas cosas miré, y he aquí una puerta abierta en el cielo, y la primera voz que había oído. , como el sonido de una trompeta hablando conmigo, dijo: 'Sube acá, y te mostraré lo que sucederá después de estas cosas.' Inmediatamente estuve en el Espíritu; y he aquí, un trono estaba de pie en el cielo, y Uno sentado en el trono” (Apocalipsis 4:1–2). Dios está rodeado por su corte celestial, los veinticuatro ancianos sentados en sus tronos (Ap 4, 4). Juan menciona con frecuencia el trono de Dios y el control celestial de los eventos terrenales en Apocalipsis (ver especialmente: Apoc 1:4; 4–5; 6:16; 7:10; 12:5; 19:4; 20:11).

(7) Mientras Juan mira alrededor de esta corte celestial, nota un documento sellado en la mano derecha de Dios (Apoc. 5:1). Este documento involucra el asunto central por el cual ha sido llamado a la corte, ya que toda la corte celestial concentra su atención en él (Ap 5, 2-4) e inicia los primeros juicios que siguen (Ap 6, 1-8, 1) . Después de cierta consternación sobre quién puede abrirlo (Apoc. 5:2–4), pronto descubre que el “Cordero” que había sido “inmolado” (según el tema, Apoc. 1:7) es el único digno de abrir el atrio. documento (Ap 5:2, 5).
La víctima es el testigo. El sellado del rollo y su manejo en la corte de Dios sugiere que es algún tipo de documento legal.

(8) De acuerdo con el tema del juicio de Apocalipsis contra Israel (Apocalipsis 1:7) Juan presenta al Cordero en imágenes muy judaicas: “He aquí, el León que es de la tribu de Judá, la Raíz de David, ha vencido para abrir el libro y sus siete sellos” (Apoc. 5:5). Este Cordero inmolado pero vivo se convierte en la figura dominante de Apocalipsis, apareciendo veintisiete veces en los capítulos 5–7, 12–15, 17, 19, 21–22. En el drama inicial aparece entre el trono de Dios y los ancianos (Ap 5,6) y es alabado junto con Dios (Ap 5,13).
Más tarde aparece “en el centro de” y “sobre” el trono (Ap 7,17; 22,1, 3).

(9) A medida que el Cordero inmolado pero vivo comienza a abrir este rollo legal, los juicios se derraman sobre “la tierra”[74] de Israel (Apoc. 6–19[75] con interludios). En la apertura del quinto sello Juan ve las almas de los santos difuntos llorando

por Dios “juzgando y vengando” su sangre de aquellos que “habitan en la tierra [literalmente]” (Apoc. 6:10). Se les promete que deben esperar sólo “un poco más” (Ap 6:11). Esta escena nos recuerda la parábola de Jesús en Lucas 18:1-8 donde promete que Dios hará justicia pronto a sus elegidos que claman a él día y noche (Lc 18:7-8). 76 También debemos comparar la escena con la denuncia de Cristo de los líderes de Israel en Mateo 23. Él promete su juicio pronto (Mt 23:36) por derramar sangre inocente (Mt 23:34-35). Estas víctimas de los judíos fueron perseguidas por su alineamiento con Cristo (Ap 17,6; 19,2; cp. 7,14; 12,11): tienen sus nombres escritos en su Libro de la Vida (Ap 3,5; 13:8; 17:8). 77

(10) En Apocalipsis 10 vemos el rollo completamente abierto y en la mano de un ángel fuerte (Apocalipsis 10:2). Este es Cristo apareciendo como el “Ángel del Pacto” que se espera en Malaquías 3:1 con el propósito de traer juicio sobre Israel. 78 Aparece aquí en forma angelical, porque es un “mensajero” [aggelos] que jura como testigo legal (Ap 10:1, 5, 6). Esta visión aparece justo antes de la declaración más clara de Apocalipsis con respecto al templo terrenal en Jerusalén: Apocalipsis 11:1–2 (ver el siguiente punto).

(11) Luego, la escena cambia al pisoteo del templo terrenal (la casa de Dios) por parte de las naciones (Apoc. 11:1–2):

> Y me fue dada una vara de medir como un bastón; y alguien dijo: “Levántate y mide el templo de Dios, y el altar, ya los que adoran en él. Y deja fuera el atrio que está fuera del templo, y no lo midas, porque ha sido entregado a las naciones; y hollarán la ciudad santa durante cuarenta y dos meses.

Esta declaración está claramente basada en la profecía de Jesús en Lucas 21:24 donde él denuncia el templo (cf. Lc 21:5-6). Este pisoteo es afirmado legalmente una vez más, esta vez por “mis dos testigos” (Apoc 11:1-3). En la Ley de Dios, el dos es el número esencial para el testimonio ante los tribunales y es particularmente importante en los casos capitales (cf. Nú 35; Dt 17,6; 19,15; Jn 18,17; Heb 10,28).

(12) A medida que el drama avanza hacia su clímax, John trae al frente a dos personajes femeninos. Una es la ramera de Babilonia (Ap. 14:8; 16:19; 17:1; 18:2, 10, 21; 19:2), que se describe con gran detalle para enfatizar (Ap. 17:1–7). Esta ramera simboliza la Jerusalén histórica, la capital del antiguo pacto de Israel (ver el capítulo 11 más abajo). La otra mujer es la novia del Cordero (Ap 19, 7-9; 21, 2-22, 5), que es la "nueva Jerusalén", la

meta misma de Apocalipsis. 79 También se la describe en detalle para enfatizar (Apoc. 21:10—22:5). Como señala Witherington: "Todo el libro ha estado avanzando hacia una conclusión, que se revela en estas dos secciones [Apoc. 17 y 22] que involucran la destrucción de Babilonia y su reemplazo por la Nueva Jerusalén". 80 El testimonio de los dos profetas

> es profetizar contra la Jerusalén terrenal y el Templo terrenal, y anunciar la Jerusalén celestial y el templo celestial. La segunda mitad del libro corresponde exactamente a este programa. La Jerusalén terrenal, bajo la figura de Babilonia, está condenado y destruido; la Jerusalén celestial toma su lugar.[81]

"Todo el marco literario del libro se vuelve claro y simple una vez que la Ramera Babilonia se identifica con Jerusalén."82

(13) Estas dos mujeres representan el tema del juicio en términos tanto de sus implicaciones negativas como positivas: la ramera es apedreada públicamente por su prostitución (Apoc. 16:19—17:1) para que la nueva esposa del Cordero pueda descender del cielo para tomar su lugar en la tierra (Ap 21:2, 10). Esto retrata el juicio y remoción de Israel en el año 70 dC para que el cristianismo pudiera permanecer como la última realidad histórica redentora (cp. Mt 8:10–12; 19:28; Heb 12:18–28).

(14) El juicio de la ramera babilónica da paso a una "cena de bodas" de celebración (Apoc. 19:7, 9). Esto lleva al juicio de Cristo, que aparece en el año 70 dC como el vengador-testigo que es "fiel y verdadero" porque "con justicia juzga y hace la guerra" (Apoc. 19:11).

(15) Luego, Apocalipsis se enfoca en la toma de una nueva "novia" (Ap. 19:7; 21:2, 9), que es la "nueva Jerusalén" (Ap. 21:2, 10). "La gran semejanza de la redacción de [Apoc. 21:9] con 17:1, donde se anuncia el juicio de la gran ramera, hace evidente el paralelo pretendido" entre la novia y la ramera. 83 Esta "nueva Jerusalén" obviamente reemplaza a la antigua Jerusalén, siguiendo no solo la historia de Juan sino también el patrón de Pablo y Hebreos (Gálatas 4:25-26; Hebreos 12:18, 22). 84

En pocas palabras, así es como se desarrolla el drama forense de Apocalipsis a medida que desarrolla el tema del juicio declarado (Apoc. 1:7). Desarrollaré este movimiento con gran detalle en mi comentario, pero por ahora permítanme considerar las imágenes históricas redentoras que informan este enfoque.

matrimonio pactado

Debemos reconocer desde el principio que Apocalipsis es un libro extremadamente hebreo que se basa en gran medida en el Antiguo Testamento. Y debemos entender que el versículo tema de Juan advierte del juicio de Cristo contra los judíos. 85 Para comprender mejor el drama de la corte de Juan, debemos considerar el telón de fondo del Antiguo Testamento, que es muy importante para interpretar Apocalipsis. El libro de Juan es la piedra angular de la revelación bíblica; es "el final supremo de toda la Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento". 86 No solo se basa libremente en el Antiguo Testamento, 87 sino que presenta en relieve las enormes implicaciones históricas redentoras de la venida encarnacional y la obra de Cristo en la era del Nuevo Testamento. Su advenimiento transforma la fe bíblica de su semilla temporal, nacional y tipológica en Israel a su fruto pleno, permanente e internacional en la Iglesia como "el Israel de Dios" (Ap 6:16). 88

Las imágenes particulares que Juan emplea para este fin son notables. Debemos recordar que "a lo largo de la Biblia, la relación de Dios con su pueblo se describe como un matrimonio". 189 En el Antiguo Testamento en particular, "la relación entre Dios e Israel era . . . muy frecuentemente visto como análoga al de marido y mujer."90 En consecuencia, el matrimonio aparece como la metáfora dominante que retrata la relación de Israel con Dios. Como declara claramente el Antiguo Testamento: "Tu marido es tu Hacedor, / cuyo nombre es el Señor de los ejércitos" (Isa 54:5a; cp. Isa 50:1; 62:4; Jer 2:2; 3:14, 20 ; 31:32; Os 1:2; 2:2, 7, 16; 5:4; 9:1, 10). Incluso la tierra se considera "casada" con Dios (Isaías 62:4). Por lo tanto, cuando Israel cae en la adoración de ídolos, en esencia está buscando casarse con dioses extranjeros: "Judá ha obrado traidoramente, y se ha cometido una abominación en Israel y en Jerusalén; porque Judá ha profanado el santuario del Señor, a quien él ama, y se ha casado con la hija de un dios extraño" (Mal 2:11; cp. Eze 23).

Ezequiel "desarrolla la metáfora en su mayor extensión", presentando la imagen más clara de Dios casándose realmente con Israel (Ezequiel 16). 91 Ezequiel 16:8 reflexiona sobre el hecho de que Dios la tomó originalmente como su esposa en el desierto después de salir de Egipto: "'Pasé junto a ti y te vi, y he aquí, estabas en el momento del amor; así que extendí Mi falda sobre ti y cubrí tu

desnudez. Yo también te juré y entré en pacto contigo para que fueras mío', dice el Señor Dios.

Jeremías viene en segundo lugar cercano a Ezequiel en este sentido. También habla directamente de los desposorios originales de Israel con Dios: "Id y proclamad a los oídos de Jerusalén, diciendo: 'Así dice el Señor: Me acuerdo de vosotros la devoción de vuestra juventud, el amor de vuestros desposorios, vuestro seguimiento en pos de mí. en el desierto, en tierra no sembrada"'" (Jeremías 2:2; cp. Os 2:15–16 que también recuerda esa feliz ocasión).

El judaísmo rabínico toma esta imagen y habla del pacto del Monte Sinaí como el "Día del Desposorio" de Israel, con el descenso de la nube Shekinah sobre el tabernáculo representando la consumación marital. 92 "Los rabinos ensalzaron la conclusión del pacto en Sinaí como el matrimonio de Yahweh con Israel." 93 Su "sí" conyugal aparece en su compromiso vocal: "¡Todas las palabras que el Señor ha dicho, haremos!". (Éx 24,3). Curiosamente, Éxodo 24 también incluye una visión del trono cuando los ancianos "vieron al Dios de Israel; y debajo de sus pies parecía haber un pavimento de zafiro, tan claro como el mismo cielo" (Ex 24:10). 94 El matrimonio de pacto de Dios se afirma legalmente. Ezequiel 16:8 muestra "que entrar en berith [pacto] con Israel se llama casarse con ella"; Oseas "identificó la idea berith y su idea favorita del matrimonio entre Jehová e Israel". 95

Así, el templo (y su precursor, el tabernáculo) es la "casa" de Dios en la que habita con su mujer: "Que me edifiquen un santuario, para que yo habite entre ellos" (Ex 25,8). Muchas referencias al templo (o tabernáculo) hablan de que es la morada especial de Dios con su pueblo (Ex 29:45; Lev 26:9–13; 1Re 8:10–13; Sal 132:13–15; Mt 23: 21; Jub 1:17; 25:2196). Esto se enfatiza en la profecía de Ezequiel sobre el templo futuro, donde le recuerda a Israel su fracaso pasado de vivir en pacto con Dios: "cuando trajisteis a extranjeros, incircuncisos de corazón e incircuncisos de carne, para estar en mi santuario para profanarlo, aun Mi casa, cuando ofrecisteis Mi alimento, la grosura y la sangre; porque invalidaron mi pacto, esto por añadidura a todas vuestras abominaciones" (Ezequiel 44:7; compárese con 37:26–28). La casa de Dios se encuentra en la ciudad de Jerusalén, donde él ha escogido para que su nombre "habite" (Dt 12, 5, 11; 26, 2). Como se lamenta Josefo después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d. C.: "¿Dónde está esta ciudad que se creía que tenía a Dios mismo habitando en ella?" (JW 7:8:7).

A medida que continuamos reflexionando sobre la imaginería marital, "en el Pentateuco escuchamos del celo de Yahvé, emoción que sólo es propia de una relación exclusiva como el matrimonio (Ex 19,3–6; 20,2–6; 34,14). "97 Los celos son apropiados e incluso esperados en las relaciones matrimoniales (Nú 5:14, 29, 30; Pro 6:32–34; Cant 8:6). La palabra "celoso" (qanah) es la misma que se usa en la ley de los celos diseñada para que el esposo descubra si su esposa ha cometido adulterio (Números 5:11–31). Como en una unión marital, "los celos de Yahvé insisten en que su pueblo observe sus derechos exclusivos sobre ellos (Dt. 6:13–15)."98 Las muchas referencias al celo de Dios son significativas porque "la palabra significa específicamente celo conyugal, celos en la relación matrimonial."99 Ver: Éxodo 20:5; 34:14; Números 25:11; Deuteronomio 4:24; 5:9; 6:15; 29:20; 32:16, 21; Josué 24:19; 1 Reyes 14:22; Salmos 78:58; 79:5; Ezequiel 16:38, 42; 23:25; 36:5–6; 29:25; Nahúm 1:2; Sofonías 1:18; Zacarías 1:14; 8:2.

Muy temprano en su historia nacional, el potencial de Israel para adorar dioses falsos se presenta como prostitución contra su esposo, cuyo nombre es "Celoso" (Ex 34:14). Por lo tanto, la obligación de Israel de "aferrarse/unirse" al Señor (Dt 10:20; 11:22; 13:4) es la misma palabra *(dabaq)* que se usa en Génesis 2:24 de un hombre que se une a su esposa. 100

En las Escrituras, Dios ordena el matrimonio humano desde el principio para que dos "se conviertan en una sola carne" (Gé 2:24). Así, más adelante en las Escrituras aprendemos que el matrimonio humano se establece mediante un pacto ante Dios, lo que produce una unión legal vinculante (Mt 19:6). Vemos esta realidad del pacto detrás de dos importantes textos del Antiguo Testamento: en Proverbios 2:17, la adúltera que deja a su marido legalmente "se olvida del pacto de su Dios". En Malaquías 2:14 Dios es "testigo" contra Israel porque los hombres están traicionando a sus esposas, y una esposa es considerada "esposa por pacto".

Infidelidad marital

En la promesa del nuevo pacto de Jeremías, Dios se queja de la infidelidad de Israel señalando que rompieron su pacto, aunque "yo los había dominado *[ba'l]* como a marido" (Jeremías 31:32). Este verbo deriva de una raíz que significa "convertirse en maestro". Por lo tanto, significa casarse "con un

énfasis en los derechos y autoridad que ejercía el esposo”,101 cp. Génesis 20:3; Números 5:19–20, 29; Deuteronomio 21:13; 22:22. Mientras que la palabra para “esposo” ('h_) “aparentemente es una expresión entrañable”, *ba'l* “enfatiza la posición legal del esposo como señor y 'propietario' de su esposa”. en vista.

Las Escrituras a menudo expresan que Israel se volvió hacia otros dioses como una infidelidad marital en violación del pacto legal de Dios con ella. En Deuteronomio, Dios le dice a Moisés que después de su muerte, Israel "se prostituirá con los dioses extraños de la tierra" que "romperán Mi pacto" (Dt 31:16). De hecho, el uso más común de *znh* (“actuar como una ramera”) en el Antiguo Testamento se refiere a la “infidelidad al pacto por parte de Israel”. :5–6). Aune menciona “la analogía del pacto entre Yahvé e Israel y los contratos matrimoniales (Lev 17:7; 20:5–6; Num 14:33; 15:39; Deut 31:16; Jue 2:17; 8:27; 1 Cr 5,25; 2 Cr 21,11; Sal 73,27), metáfora que se encuentra con particular frecuencia en los profetas Oseas (1,2; 2,4 [MT: 6]; 4,15; 9,1) , Jeremías (2:20; 3:2, 9, 13; 5:7, 11; 13:27), y Ezequiel (6:9; 16; 23; 43:7, 9).”104

Los profetas hablan de la infidelidad de Israel a través de la idolatría como perjudicial para su esposo: “Entonces los que escapen de ustedes se acordarán de mí entre las naciones a las cuales serán llevados cautivos, cómo he sido herido por sus corazones adúlteros que se apartaron de mí, y por sus ojos, que se prostituyeron tras sus ídolos” (Ezequiel 6:9a).

Oseas desarrolla el tema de la prostitución a lo largo de todo su libro, incluso casándose con una ramera para ilustrar el pecado de Israel (Oseas 1:2; 3:1–3). Por ejemplo, Oseas 2:2 dice:

> Contiende con tu madre, contiende, / porque ella no es mi esposa, y yo no soy su esposo; / Y quítese de su rostro su prostitución, / Y su adulterio de entre sus pechos.

Jeremías 3:6 habla de manera similar: “Entonces el Señor me dijo en los días del rey Josías: '¿Has visto lo que hizo el infiel Israel? Subía sobre todo monte alto y debajo de todo árbol frondoso, y era ramera allí.'”

Ortlund bien señala de este tema de la prostitución que "lo que comienza como susurros del Pentateuco se eleva más tarde a los gritos proféticos y finalmente se repite en la enseñanza apostólica" . al máximo". 106 Jeremías y Ezequiel lo desarrollan particularmente "en imágenes elaboradas". 107 La metáfora de la ramera se aplica a Israel una y otra vez en el Antiguo Testamento. 108

Debemos darnos cuenta de que aunque la acusación de prostitución tiende a centrarse en su manifestación más atroz en la idolatría real, no se limita a la adoración de ídolos. En la visión bíblica del matrimonio, la fidelidad de la esposa involucra una relación total de obediencia amorosa (Nú 5:29; Jer 31:32; Ef 5:22–23; 1Pe 3:1, 6), no solo evitar el adulterio. En consecuencia, hay lugares donde los cargos de prostitución contra Israel hablan de situaciones que no involucran idolatría real y formal.

Cuando prevalece la anarquía (no la idolatría) en Jerusalén, la "ciudad fiel" se convierte en una "ramera" (Isaías 1:21–23). Lo mismo es cierto cuando una persona consulta a un médium, buscando consejo (revelación) aparte de Dios (Lv 20:6). Este parece ser el pecado de Gedeón al hacer el efod (para buscar consejo revelador) que la Escritura considera prostitución (Jueces 8:27). Israel peca como ramera (Oseas 6:10) al no confiar en Dios sino buscar alianzas con Egipto y Asiria en Oseas 7:10–11. 109

En Oseas 7:11 el profeta "llama a la paloma 'fácilmente seducida' (pit_h); es 'inexperimentado' y 'poco inteligente' ('en *leb).* La paloma representa a Israel, que es fácilmente engañado políticamente por las naciones poderosas."110 Rossing está de acuerdo: "La 'prostitución' de Israel puede incluir la acusación económica de las relaciones extranjeras de Israel además de cambios *[sic]* de idolatría. . . . Alice A. Keefe sugiere que los amantes extranjeros de Israel en Oseas 'no son dioses de la fertilidad, sino aliados extranjeros y socios comerciales de Israel'". 111

Como esposa de Dios, Israel debe ser fiel a su pacto con Dios. Debe seguir "todos Mis mandamientos" en lugar de seguir sus propios deseos, para evitar la prostitución (Números 15:38–40). Wolff capta bien la importancia de esto para nosotros:

> La fuerza neta de la declaración es que todas las preferencias pecaminosas del yo autónomo, que van en contra de la ley de Dios, son una especie de prostitución, como si Yahweh
> la sabiduría y los caminos no eran dignos de confianza.[112]

Israel está legalmente ligado a Dios tal como una esposa está ligada a su esposo a través de un pacto mutuo.

Divorcio pactado

En la economía del Antiguo Testamento, los profetas de Dios funcionan como sus abogados. 113 Procesan las violaciones de Israel de la ley del pacto de Dios presentando su caso legal *(riyb)* contra ellos. Así como Dios se casó con Israel en su trono (Ex 24:10), el divorcio de ella proviene de su trono.

En Isaías 1:2 los cielos y la tierra son llamados como testigos contra Israel, según el ejemplo mosaico (Dt 4:26; 30:19; 31:26, 28). En Isaías 3:14 el Señor "entra en *juicio* con los ancianos y los príncipes" (cp. Isa 41:21; 43:26; 45:21). En Miqueas 6:2 leemos: "Oíd, montes, la *acusación* del Señor, / y vosotros, cimientos firmes de la tierra, / porque el Señor tiene *pleito* contra su pueblo; / Hasta con Israel disputará." El pasaje en el que aparece Miqueas 6:2 es "una representación elaborada de un caso legal 'Yahvé *contra* Israel', en el que Dios presenta un agravio contra su pueblo" en este "juicio del pacto". 114 En Jeremías 30:13–14 el Señor habla a través de Jeremías afirmando que "no hay quien defienda tu causa" porque "todos tus amantes te han abandonado".

El profeta Oseas es un ejemplo clásico del "abogado" de Dios que presenta una demanda contra su esposa infiel. Él escribe que el Señor "tiene *pleito* contra los habitantes de la tierra" (Os 4,1) y "tiene *litigio* con Judá" (Os 12,2). Oseas 2 es especialmente convincente. Su "uso de la palabra clave *costilla* ("contender, acusar", 2:4[2]; 4:4; 'juicio', 4:1; 12:3 [2]) indica claramente que su proclamación de la divinidad La palabra sigue el modelo del procedimiento legal en la puerta de la ciudad."115

Además, "Oseas compara la relación de Yahvé con Israel con un matrimonio, metáfora que combina en el capítulo 2 con la imagen de un juicio. Yahvé es el marido que acusa a su mujer, Israel, de infidelidad. El 'juicio' sugiere así la forma de un proceso de divorcio". 116 Dios persigue el divorcio formal, aunque ella se haya ido y se haya casado con otro: "no es

mi mujer, y yo no soy su marido" (Os 2,2b); ella dice "volveré a mi *primer* marido" Dios (Oseas 2:7c).

Claramente, entonces, "los profetas habían hablado como fiscales del pacto de Dios presentando la acusación de Dios y declarando el veredicto de Dios."117

Siendo el matrimonio un pacto legal, sólo puede anularse por causa suficiente y mediante un proceso judicial que conste en acta de divorcio (Dt 24, 1-4). Debido a la relación matrimonial que existe entre Dios e Israel, los abogados del Antiguo Testamento de Dios (los profetas) pueden hablar de que él emite una "carta de divorcio" contra ella cuando ella peca contra él, justificando así la destrucción de su templo y su cautiverio en Babilonia:

> Así dice el Señor: ¿Dónde está el acta de divorcio por la cual he despedido a vuestra madre? / ¿O a quién de mis acreedores te vendí? / He aquí, fuisteis vendidos por vuestras iniquidades, / y por vuestras transgresiones fue despedida vuestra madre." (Isaías 50:1)

> Y vi que a pesar de todos los adulterios del infiel Israel, yo la había despedido y le había dado carta de divorcio, pero su traicionera hermana Judá no temía; pero ella se fue y también era ramera. (Jeremías 3:8)

En ese pacto de Dios "estableció una relación legalmente definida" el "matrimonio existe bajo una ley de matrimonio. A Israel se le acusa no solo de haber sido deficiente en amor y afecto, sino de haber violado distintas promesas. Ella es legalmente culpable."118

Jeremías 2–3 es un pasaje muy interesante en este sentido. El capítulo 2 habla del pecado de Israel, mientras que el capítulo 3 la llama al arrepentimiento. "Todo el [segundo] capítulo tiene fuertes reminiscencias de una forma legal que era bien conocida en el mundo secular, el llamado patrón de *costillas . . . .* Israel está, por así decirlo, en el tribunal de justicia siendo procesado por Yahweh en un pleito *(costilla)".* 119 Después de recordar a Israel "el amor de vuestros esponsales" (Jer 2,2), Dios la llama a escuchar (Jer 2,4-5), "contiende" con ella (Jer 2,9), y llama al cielo por testigo (Jeremías 2:12). Él le está pidiendo efectivamente en un tribunal de justicia que explique qué la llevó por mal camino.

Al presentar Dios un juicio contra ella, apela a la ley mosaica como norma de justicia. En Jeremías 3 "el versículo inicial contiene mucho

paráfrasis condensada de la legislación relacionada con el matrimonio, el divorcio y las segundas nupcias en Deut 24:1–4”120:

> Dios dice: “Si un marido se divorcia de su mujer, / y ella se va de él, / y pertenece a otro hombre, / ¿aún volverá a ella? / ¿No estará completamente contaminada esa tierra? / Pero tú eres una ramera con muchos amantes; / Sin embargo, a mí os volvéis —declara el Señor.

Debemos notar que él no solo menciona específicamente el “divorcio” y alude a la legislación mosaica sobre el divorcio, sino que también la llama repetidamente “ramera” (Jeremías 3:1–3, 6, 8–9) mientras le recuerda una vez más de su compromiso juvenil con Dios (Jeremías 3:4; cp. Os 2:15).

En Isaías aprendemos de la importancia de una carta de divorcio. En Isaías 50:1, Dios pide a Israel que presente su carta de divorcio. ¿Por qué? Como dice Alejandro: “Para que podamos ver la causa de su repudio”. 121 Esto es necesario porque la gente se queja de que Dios carece de una causa justa para alejarse de ella: “Sión dijo: 'El Señor me ha abandonado, / Y el Señor se ha olvidado de mí'” (Isaías 49:14). Pero él argumenta en la corte que él la llamó repetidamente, pero ella no respondió (Isa 50:2; cp. Jer 7:13). La profecía de Jeremías señala el mismo tipo de problema: Israel no pide a Dios (Jeremías 2:6), ni sus sacerdotes (2:8). Este desinterés por el Señor, este rechazo a volver a Él nos recuerda al Israel del Nuevo Testamento (Jn 1,11; Mt 10,6, 15-20; 15,7-9; 22,1-7; 23: 37).

Jerusalén es la Ciudad de Dios en la que Dios habita en su templo (2 Reyes 23:27; Salmo 68:29). Entonces, cuando Jerusalén es destruida en el cautiverio babilónico del Antiguo Testamento, y sus habitantes son expulsados, son efectivamente expulsados de la casa, lejos de la presencia de Dios:

> Porque por la ira de Jehová sucedió esto en Jerusalén y en Judá, que finalmente los echó de su presencia. (2 Reyes 24:20; Jeremías 52:3)
>
> “Y ahora, por cuanto habéis hecho todas estas cosas —declara el Señor—, y os hablé, madrugando y hablando, pero no oísteis, y os llamé, pero no respondisteis, por tanto, os haz con la casa sobre la cual es invocado mi nombre, en la cual tú confías, y con el lugar que te di a ti y a tus padres, como hice con Silo. y os echaré de mi vista, como he echado a todos vuestros hermanos, a toda la descendencia de Efraín. (Jeremías 7:13–15)

En 1 Reyes 6:11–13 Dios promete vivir con Israel en esta casa si ella permanece fiel (cp. Dt 12:10–11 y su promesa anterior de vivir en su

tienda con ella, Ex 25:8; 29:44–45). Así, cuando ella se vuelve infiel, Dios emite a su esposa del pacto un decreto de divorcio antes de "echarla de su casa" (Dt 24:1), destruyendo su templo y enviándola al cautiverio (cp. Jer 15:1-2) : "He desamparado Mi casa, / He desamparado Mi heredad; / he entregado al amado de mi alma / en mano de sus enemigos" (Jeremías 12:7). En Jeremías 11:15 se queja de los intentos de Israel de ir al templo mientras se rebela contra él con dioses extraños: "¿Qué derecho tiene mi amado en mi casa?"

Dios no está simplemente abandonando a Israel sin orden judicial. Él la está demandando en la "corte" con una causa justa, testigos adecuados y evidencia legal. Incluso la llama por nombres paganos para demostrar la enormidad de su infidelidad hacia él. En varios lugares llama a Israel "Sodoma" (Isa 3:8–9; Jer 23:14; Lam 4:6; Eze 16:46, 48–49, 55–56; Am 4:11), al igual que Juan en Apocalipsis 11,8 (cf. Mt 10,15; 11,23-24).

En el pasaje de Ezequiel 16, el profeta trata a Israel como una ramera. Incluso los malvados filisteos se avergüenzan de la mala conducta de Israel (Ezequiel 16:27). La destrucción del templo de Dios habla de su abandono de Israel por desobediencia (1Re 9:6–9; Jer 22:5; Lam 2:7; Miqueas 3:12; Bar 2:26; *T. Levi* 15:1; *1 Enoc* 89 :56; *Pesiq. R.* 138a; 146a), porque "el templo [es] un símbolo del ascenso y la caída del pueblo de Dios según su condición moral, ética y espiritual". 122 La desolación de la tierra también habla del matrimonio en problemas de Israel (Isa 62:4). En el primer siglo la comunidad de Qumrán denuncia a Jerusalén como una esposa odiada (4QLam 179).

Por la gracia de Dios, más adelante en el período del Antiguo Testamento, Israel eventualmente regresa a su tierra de la deportación (Esd 2; Neh 7:6ss; 11:1ss) y reconstruye la casa de Dios (Esd 5:14-15), aunque en un tamaño más pequeño. escala que la original de Salomón. Siglos después, Herodes lo expande enormemente y lo adorna magníficamente (Jn 2:20), convirtiéndolo en "la estructura más grande de su tipo en el antiguo Cercano Oriente",123 "el más grande, grandioso y de menor duración de los templos de Jerusalén".124 Este el templo restaurado es la "casa"125 de Dios que Cristo y los apóstoles visitaron.

La venida de Cristo y sus consecuencias

Curiosamente, Cristo alude a la imaginería del matrimonio del Antiguo Testamento y la relaciona con su propia venida y ministerio. En los varios lugares donde toca este tema, "se mueve totalmente dentro del círculo de ideas de sus contemporáneos cuando expresa el significado y la gloria del período mesiánico en las imágenes de la boda y la fiesta nupcial".126

Al principio de su ministerio, Jesús usa imágenes de bodas para explicar por qué los discípulos de Juan el Bautista ayunan aunque los suyos no: "Mientras el novio está con ellos, los servidores del novio no ayunan, ¿verdad? Mientras tengan consigo al esposo, no pueden ayunar" (Mc 2, 19). "Está claro que, en este sentido, · · · el novio es un indicador alegórico del Mesías",127 con la imaginería de la boda construida sobre la relación del Antiguo Testamento de Dios con Israel. 128

Con este anuncio, Mounce señala el relato paralelo de Mateo y su trasfondo del Antiguo Testamento de que "la fiesta de bodas mesiánicas está en marcha". 129 De hecho, la analogía del matrimonio fue "tan ampliamente utilizada por los judíos con referencia al reino de Dios que el novio = Mesías se habría entendido de inmediato". 130 Aquí "el Señor se identifica con el Esposo de la profecía del AT". 131

Su siguiente declaración "toca una nota discordante"132: "Pero vendrán días cuando el esposo les será quitado, y entonces ayunarán en ese día" (Mc 2:20). "La idea de que el novio sea retirado de la escena de la boda es una sorpresa discordante", especialmente a la luz de todo el regocijo. 133 Aquí y en el paralelo de Mateo, el hecho de que el novio sea "llevado" (apairein) hace eco de Isaías 53:8 e implica violencia. Esto sirve como un indicador temprano del rechazo y muerte de Cristo a manos de los judíos, como observan muchos comentaristas. 134

Las siguientes dos parábolas en Marcos 2:21-22 también exhiben una incongruencia similar: usar tela nueva como remiendo en un vestido nuevo y verter vino nuevo en odres viejos son ambas acciones imprudentes. El vestido nuevo puede representar un vestido de boda y el vino nuevo puede representar la celebración de un nuevo matrimonio, como podemos deducir de la cultura antigua en general y del registro bíblico en particular, incluso en este mismo contexto (ver: Mc 2:19– 20; cf. Mt 22,2–12; Jn 2,1–10; cf. Is 62,5). Estas parábolas indican que las antiguas formas judaísticas no permitirían la expansión y deben ser reemplazadas por compl

y también dejan la clara impresión de que el cristianismo es el sistema que los reemplazará.

Temprano también es el ministerio de Juan el Bautista. Juan entiende su propio papel como cumplimiento de la Escritura (Jn 1:23) al llamar a Israel al arrepentimiento (Mt 3:1-2) en preparación para el Mesías (Jn 1:23-27). Como el último de los profetas del Antiguo Testamento (Mt 11:13) y al estar bien familiarizado con las imágenes del Antiguo Testamento, también reconoce y anuncia el significado de la venida de Cristo en términos del simbolismo de la boda del pacto. Esto es notable porque la predicación de Juan representa algunas de las primeras revelaciones del Nuevo Testamento (después del nacimiento y la infancia de Cristo):

> Vosotros mismos me sois testigos de que dije: "Yo no soy el Cristo", sino: "He sido enviado delante de Él". El que tiene la novia es el novio; pero el amigo del novio, que está de pie y lo oye, se regocija mucho por la voz del novio. Y así este gozo mío se ha hecho completo. (Juan 3:28-29)

Morris, citando a Murray, señala de este pasaje que "Dios mismo estaba en Cristo desposando a Su novia consigo mismo de nuevo". 135 Juan entiende que "su oficio es unir al novio y la novia". 136 En este su testimonio final de Cristo, él basa claramente su imaginería en el simbolismo del Antiguo Testamento de la relación matrimonial de Dios con Israel. 137 De hecho, su regocijo con el novio hace eco de Isaías 62:5 donde "como el gozo del novio por la novia, así se gozará vuestro Dios por vosotros."138139

Incluso el primer milagro de Cristo parece servir como una metáfora (un *semei_n)* de su presentación a Israel en términos de imágenes matrimoniales (el vino está asociado con el banquete mesiánico, Isa 25:6; Joel 3:18; Am 9:13). En el Evangelio de Juan, su "principio de señales" (Jn 2,11) a Israel convierte el agua en vino en una fiesta de bodas (Jn 2,1–10). Como observa Barclay (con muchos otros), debemos leer a Juan en dos niveles, un nivel superficial que es obvio, pero también un nivel más profundo que presenta un panorama teológico más amplio. 140 Ridderbos está de acuerdo. 141 Morris señala que esto "significa que hay un poder transformador asociado con Jesús. Él cambia el agua del judaísmo en el vino del cristianismo."142

Morris, Michaels y otros ven este milagro paralelo al uso sinóptico de las imágenes del banquete de bodas y del novio extraídas del Antiguo Testamento, y por lo tanto exhiben a Cristo como el novio que ha venido. 143 De hecho,

hay “pocas dudas” de que este milagro es una señal de la venida del reino de Dios representada en las imágenes de la fiesta de bodas del Antiguo Testamento. 144 Y así como las otras imágenes de la boda aluden a su próxima muerte, este milagro también lo hace (Jn 2, 4; cp. Jn 7, 30; 8, 20; Mt 26, 18) y es seguido por más detalles de su eventual muerte violenta. muerte (Jn 2, 19-21).

Y una vez más asistimos al motivo del reemplazo sustituyendo a la mejor esposa (cristianismo) por la vieja esposa infiel (Israel); vemos esto en la mera transformación del agua en vino. Y no sólo eso, sino que es sorprendente incluso para aquellos que no conocen el milagro, porque el “buen vino” se lleva a la boda *después* del primer vino (el cristianismo viene después del judaísmo) (ver arriba la discusión de Mc 2 y Jn 2). Además, Jesús produce una gran cantidad de vino (más de 120 galones) en vasijas llenas hasta el borde *(él es an_,* Jn 2:7). Como señala Feuillet, “Caná es una señal, un símbolo de la nueva Alianza” y el milagro es parte de un leitmotiv en Jn 2–4 donde vemos el templo antiguo comparado con el templo perfecto (Jn 2:13–22) , el viejo nacimiento en Israel comparado con el nuevo nacimiento del Espíritu (Jn 3, 1-21), y el pozo de Jacob palideciendo comparado con el agua viva de Cristo (Jn 4, 1-42). 145

Curiosamente, Ridderbos, citando a Olsson, ve a Juan 2–4 contra la “pantalla del Sinaí” de Éxodo 19. 146 Olsson traza fuertes paralelos entre la interpretación judía de Éxodo 19 y esta sección del Evangelio de Juan (Jn 1:19–2:11) . 147 Y dado que Éxodo 19 presenta la formación del pacto de Israel como nación y habla de su matrimonio con Dios, esto es bastante significativo. “La tradición judía sobre los eventos en el Sinaí a menudo menciona *el matrimonio del Señor e Israel”.* 148

Así pues, durante su ministerio de tres años y medio, el Señor viene a los suyos pero no lo reciben (Jn 1,11). El Apóstol Juan está particularmente preocupado por demostrar este problema recurrente (Jn 12:37-41), 149 por lo que característicamente los llama “los judíos” 7150 para “denotar a la nación judía como hostil a Jesús.” 151 Y no es de extrañar ! Son de su padre el diablo (Jn 8,44). Al principio del Evangelio de Juan somos testigos del mensaje del Bautista en el desierto (Jn 1:23) que nos recuerda que Dios se casó con Israel en el desierto (Ex 19:1–2152); ver una alusión a la próxima destrucción del templo (Jn 2,19); aprender de la torpeza de los líderes de Israel (Jn 3,10); y descubra que la adoración será descentralizada lejos del templo (Jn 4:21–23). En el Evangelio de Juan “Jesús es mayormente rechazado en Jerusalén y Judea”

mientras que “es en Galilea y Samaria donde él es recibido y muchos creen en él.”153 En Jerusalén “el juicio de este mundo y de su gobernante tiene lugar.”154

El tierno llamado de Cristo a Israel cae en oídos sordos, por lo que considera al Israel del primer siglo, como sus padres del Antiguo Testamento, "una generación adúltera" (Mt 12: 38–39; 16: 4; Mc 8: 38; cp. Jos. , *Testigo* de Jehová 5:9:4). Son los “judíos escépticos los que piden señales como 'esta generación adúltera'”. 155 Por lo tanto, en Juan un “tema común en 2:1–4:42” es la enseñanza de Jesús sobre el “reemplazo de lo viejo por lo nuevo, la sustitución de la historia de Israel por la que Cristo realiza: el agua de Israel es sustituida por el vino del cristianismo (Jn 2,1-11), el templo es sustituido por Cristo mismo (Jn 2,14-19), el viejo nacimiento en Israel con el nuevo nacimiento (Jn 3, 1-21), el antiguo pozo de agua con la nueva agua viva (Jn 4, 7-15), y finalmente la sustitución de Sión como lugar de culto por el culto universal en Cristo (Jn 4 :16–26). 156 Curiosamente, en la *perícopa de adultera* descubrimos que aunque están presentando a una mujer presuntamente sorprendida en adulterio, ninguno de ellos está libre de culpa para que pueda testificar debidamente contra la mujer (Jn 8, 7-11).

Como muestro en el Capítulo 1 anterior, Mateo destaca el rechazo judío de Cristo a lo largo de su evangelio. De hecho, Telford cita a Barclay al señalar que “no hay evangelio que condene tan implacablemente a los judíos, y especialmente a los fariseos”. 157 Repetiré algo del material posterior de Matthew que ensayé en el Capítulo 1 y haré algunas observaciones adicionales relevantes para el presente argumento.

Durante los últimos días antes de su crucifixión, Jesús denuncia cada vez más a Israel y profetiza su destrucción venidera por rechazar sus propuestas. Después de atacar con celo la corrupción del templo, denuncia que se ha convertido en “guarida de ladrones” y cita la Escritura llamándola “mi casa” (Mt 21,13). Poco después, maldice la higuera estéril y pide a sus discípulos una fe inquebrantable (Mt 21, 18-22). Esto es claramente un símbolo de la maldición de Israel porque "el pasaje es coherente con la enseñanza de Jesús sobre el juicio inminente en el templo, sus enseñanzas sobre la fe radical y sus discípulos comisionados para llevar a cabo su obra". 158 Así, "la higuera devastada o marchita -el árbol es un emblema vívido del *castigo* activo de Dios de su

gente en Jer. 5.17; 8.13; hos. 2.12; 9.10, 16 y Am. 4.9 (cf. también Sal. 105,33; Es. 28,4; 34,4; Después. 3:12).”159

La lección de la higuera seca se intensifica en la respuesta de Jesús a la sorpresa de sus discípulos: “Y respondiendo Jesús, les dijo: De cierto os digo, que si tenéis fe y no dudáis, no sólo haréis lo que a la higuera se le hizo; pero si a este monte le dijeres: Quítate y échate en el mar, sucederá'” (Mt 21, 21). Aquí Jesús insta a sus discípulos a creer que el monte del templo será destruido porque "de la misma manera no ha cumplido su razón de ser".160

Poco después presenta la parábola del terrateniente que muestra el cuidado amoroso de Dios por Israel y su continuo desprecio por él (Mt 21, 33-44), mientras advierte que “el reino de Dios será quitado de vosotros y dado a un pueblo produciendo el fruto de ella” (Mt 21,43).

Luego, su próxima parábola retoma la imagen del matrimonio que introdujo su ministerio (Mt 22:1–7). La parábola de la fiesta de las bodas presenta a un rey (Dios) preparando “una fiesta de bodas para su hijo” (Mt 22, 2). El llamado sale para invitar a todos a la fiesta, pero es rechazado (Mt 22, 3-6), lo que hace que el rey se “enfurezca” tanto que envíe a sus ejércitos a destruir “a esos asesinos e incendiar su ciudad” (Mt 22, 7). La destrucción del templo en el año 70 d. C. “está aquí claramente predicha”. 161 Esta parábola muestra una vez más la infiel “falta de respuesta entre los judíos a Jesús y su mensaje” . difícilmente sea accidental.”163

En Mateo 22:14, ofrece la esperanza de un remanente en Israel, porque “muchos son los llamados, pero pocos los escogidos”. Es decir, muchos (todos) de Israel recibieron el llamado, pero solo unos pocos (el remanente) fueron elegidos y lo aceptaron. En Apocalipsis 7:4, Juan describe a estos pocos como los 144.000 “de todas las tribus de los hijos de Israel” (ek *pases phul_s huion Israel).* Aparecen de nuevo en Apocalipsis 14 con el Cordero en el monte Sión celestial. En Apocalipsis 14:4 se los designa como “castos (lit., “vírgenes” *parthenoi),* lo que los diferencia del Israel “adúltero” (Mt 12:38–39; 16:4; Mc 8:38). Son una parte importante de los que aparecen en Apocalipsis como los “comprados” (Ap 5:9) – han sido comprados con el *precio de la novia* (Gé 29:18; 34:12; Ru 4:10;

cp. metro. Ket 4:4, 7–8) que conduce a su unión marital con el Cordero en Apocalipsis 21–22.

En Mateo 23, Jesús denuncia a los líderes religiosos de Israel, luego llora por Jerusalén por despreciar sus amorosas propuestas: "¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos, como la gallina junta a sus pollitos debajo de las alas, y no quisiste!" (Mt 23,37). 164 Entonces no sólo declara "desolado" el templo, sino que ya no lo llama "mi casa" (cf. Mt 21,13; cp. Lc 2,49; Jn 2,16165) sino "tu casa"166 (Mt 23 :38167) mientras se prepara para apartarse dramáticamente de ella (Mt 24,1). "Al hacerlo, se llevó consigo la presencia de Dios, confiscándola en el Templo" . abandonado a vosotros' es *inmediatamente* llevado a la realización."169

Después de declarar desolado el templo, anuncia su próxima destrucción total (Mt 24,2). En el Antiguo Testamento, el juicio de Dios sobre el pecado de Israel incluía el abandono de su casa (1 Reyes 9:6–9; Jeremías 12:7; 22:5; Ezequiel 8:6; cp. PD. Sol. 7;1). De hecho, Ezequiel ve al Espíritu saliendo del templo para pararse sobre el Monte de los Olivos (Ezequiel 11:22-25), que Jesús recrea al dejar el templo desolado y caminar hacia el Monte de los Olivos (Mt 23:38; 24 :1–3; compare 24:15). El Nuevo Testamento de aquí en adelante espera el cierre del sistema del templo (Heb 8:13; 12:25–27 170).

Sorprendentemente, Josefo registra varias señales notables de que el templo ahora está sin la presencia de Dios. Él registra uno de estos de la siguiente manera:

> cuando los sacerdotes iban de noche al [patio del templo] interior, como era su costumbre, para realizar sus ministerios sagrados, dijeron que, en primer lugar, sintieron un temblor, y oyeron un gran ruido, y después que oyeron un estruendo como de una gran multitud, que decía: "Retirémonos de aquí". *(JW* 6:5:3).

Esto incluso lo registra el historiador romano Tácito, que nació durante el reinado de Nerón:

> Se habían visto huestes uniéndose a la batalla en los cielos, el brillo feroz de las armas, el templo iluminado por un resplandor repentino de las nubes. Las puertas del santuario interior se abrieron repentinamente y se escuchó una voz de un tono más que mortal que gritaba que los dioses se iban. En el mismo instante hubo un gran revuelo como de partida. *(Hist.* 5:13)

Aunque Mateo enfatiza que Jesús confirma su ministerio a los judíos (Mt 10:6; 15:24), es en vano porque finalmente exigen su crucifixión, aunque Pilato declara su inocencia (Mt 27:17–24). Al final claman: "¡Su sangre será sobre nosotros y sobre nuestros hijos!" (Mt 27:25), cuyo lenguaje se toma de la destrucción del primer templo en el Antiguo Testamento (Eze 33:4-5). Mateo cierra apropiadamente su Evangelio con la Gran Comisión a "todas las naciones" (Mt 28:19), así como Juan cierra Apocalipsis con la nueva Jerusalén que desciende del cielo con la provisión de Dios para las "naciones" (Ap 21:24; cp. 21:3).

En el primer siglo, la destrucción final del templo logra el divorcio definitivo de Israel por parte de Dios. En su acción de divorcio del Nuevo Testamento, Dios la desestablece tanto que la historia de la redención ya no es la historia de una obra geopolítica centrada en los judíos, que exalta a Israel, como en el Antiguo Testamento (Mt 8:11; 21:43; cp Am 3:2a; Sal 147:19–20). La obra de Dios ahora alcanza a "todas las naciones" (Mt 28:19; Hch 1:8; 13:46–48; Col 1:6) quienes se casarán en Cristo (Ef 5:25b–27, 32; 2Co 11: 2).

La primera declaración del apóstol Juan de que "Él vino a los suyos, pero los suyos no lo recibieron" (Jn 1:11) se recuerda en una de sus escenas finales:

> Como resultado de esto, Pilato se esforzó por soltarlo, pero los judíos gritaron, diciendo: "Si sueltas a este Hombre, no eres amigo de César; todo el que se hace pasar por rey se opone a César." Entonces, cuando Pilato oyó estas palabras, sacó a Jesús y se sentó en el tribunal en un lugar llamado El Enlosado, pero en hebreo, Gabbatha. Ahora era el día de preparación para la Pascua; era como la hora sexta. Y dijo a los judíos: ¡He aquí vuestro Rey! Por lo tanto, gritaron: "¡Fuera, fuera, crucifícale!" Pilato les dijo: ¿He de crucificar a vuestro Rey? Los principales sacerdotes respondieron: "No tenemos más rey que César". Así que entonces se lo entregó para que lo crucificaran. (Juan 19:12–16)

Apocalipsis 5 y motivos de divorcio

El matrimonio pactado requiere fundamentos formales y legales para el divorcio. En Deuteronomio 24:1 leemos que el marido debe encontrar algo moralmente "inmundo" (ervah) en ella. Jesús afirma las bases morales para emitir un divorcio pactado en Mateo 5:31–32 y 19:7–9: "fornicación" (porneia). En Isaías 50:1, el decreto de divorcio de Dios contra Israel menciona sus "iniquidades" (peshaim). En Jeremías 3 su decreto de divorcio aparece en el

contexto de una declaración acerca de que ella es “infiel” (meshubah) y “traicionera” (bagad) según el pacto (Jeremías 3:6, 8). Cualquiera que sea el significado de estos términos, muestran la necesidad de fundamentos morales para el divorcio. En la ley bíblica, nadie podía obtener un divorcio por “cualquier causa”, contrario al desafío de los fariseos a Jesús (Mt 19:3; véase también: Jos., *Ant.* 4:8:23; *m. Gitt.* 9). :10).

En Isaías 1:21, Isaías declara que la “ciudad fiel se ha convertido en ramera” porque estaba “llena de justicia” y “justicia”, pero “ahora homicidas”.
La “ciudad fiel [heb. *amén]* ” ahora está actuando como una “ramera”, la más infiel de las mujeres. Como explica Young: “La infidelidad de Jerusalén es del corazón y puede expresarse de varias maneras. . . . Una de ellas puede haber sido la idolatría, pero como las siguientes palabras parecen ser explicativas, podemos decir que la presencia de asesinos y la corrupción general del estado que se ha descrito también fueron manifestaciones de esta infidelidad. La palabra 'ramera' es enfática; '¿Cómo se ha convertido en una ramera . . . · la ciudad fiel!”171 Isaías ya había considerado a la Jerusalén del Antiguo Testamento como Sodoma (Isa 1:10), una ciudad bien conocida en las Escrituras por su gran maldad (Gé 13:13; 19:4–5; Jer 23:14; Ezequiel 16:49; 2 Pedro 2:6–7; Judas 7) sin mención de idolatría.

Apocalipsis 5 presenta a Cristo ante el trono de tal manera que destaca los motivos justos por los que Dios se divorció de Israel. En Apocalipsis 1:7, todo el tema de Apocalipsis tiene sus raíces en el juicio de Israel por crucificar a Cristo (cp.
Mateo 21:33–40; 27:25; 1 Tesalonicenses 2:14–16). En la escena de la corte en Apocalipsis 5, se hace referencia repetidamente (enfáticamente) a Cristo como el "Cordero que fue inmolado". (Ap 5:12; cp. 6, 9). Él no es solo un Cordero que una vez estuvo muerto pero ahora está vivo (según Apoc 1:5, 18; 2:8, *nekr_n, nekros);* más bien es el Cordero que había sido “inmolado” (esphag_), es decir, asesinado sin piedad (Apoc. 5:6, 9, 12; cp.
13:8). Incluso Pilato quiere soltar a Cristo (Mt 27,18, 19, 23a, 24), pero los judíos persisten (Mt 27,20, 23b, 25) incluso trayendo falsos testigos contra él (Mt 26,60). 172 Juan enfatiza que los judíos buscan su muerte durante gran parte de su ministerio (Jn 5:18; 7:1, 11; 10:31–33; 11:8, 47–53; 18:14; 19:7).

En Apocalipsis este Cordero inocente es el único en el Universo que es “digno” de abrir los sellos (Ap 5, 2) y lo era *porque* había sido degollado sin piedad (Ap 5, 9), aunque era inocente. Su dignidad se enfatiza tres veces (Apoc. 5:2, 9, 12), así como también es necesaria por su

alabanza celestial como igual a Dios en bendición, honor, gloria y dominio (Ap 5:13). Por lo tanto, el decreto legal está justificado en los tribunales.

Conclusión

La revelación llega tarde en el período de la revelación canónica, 1500 años después de la revelación mosaica. Aparece en la gran coyuntura histórico-redentora alcanzada en el primer siglo con la venida de Cristo. A medida que Dios se vuelve a los gentiles, pronto finalmente quitará su templo del antiguo pacto. La catástrofe del año 70 d. C. es un evento importante en la historia de la redención que un libro con un intenso sabor judío como Apocalipsis no pasaría por alto. Esto abre la posibilidad muy fuerte de que el rollo en Apocalipsis 5 represente el juicio legal de Dios contra Israel, especialmente dado el papel importante que el juicio de Israel juega en otras partes del registro del Nuevo Testamento (nótese, por ejemplo, los cuatro principales oráculos de Jerusalén de Lucas, 13:32–35; 19:41–44; 21:20–24; 23:38–31). 173 Los juicios del Apocalipsis "se entienden mejor a la luz del 'castigo séptuple' que se desarrolla dentro de la teología legal judía como un esquema de castigo por la desobediencia a Dios" (cf. Lev 6:18, 21, 24, 28). 174 Esto también lo afirma una gran cantidad de evidencia contextual relacionada en Apocalipsis, que desarrollaré en mi próximo comentario.

Además, la evidencia incluso sugiere que este rollo de juicio es un decreto de divorcio contra la esposa infiel de Dios, Israel. Según la propia enseñanza de Cristo, ningún hombre puede divorciarse de su mujer para tomar a otra sin la debida justificación moral y la obtención de un certificado de divorcio (Mt 5, 31-32; 19, 9). Dios ciertamente hace esto en el Antiguo Testamento en respuesta a la prostitución de Israel (Isa 50:1; Jer 3:8). La justificación moral que Cristo exige para una ruptura tan radical del pacto es *porneia* (fornicación), que resulta estar relacionada con la palabra usada para la "ramera" del Apocalipsis: *pornes.* De hecho, la ramera es culpable de *porneia* (Apoc. 14:8; 17:1–2; 18:2–3).

Apocalipsis muestra a Dios emitiendo un decreto de divorcio contra su esposa ramera en un escenario dramático de la sala del tribunal celestial antes de tomar una nueva esposa, la "nueva Jerusalén", la Iglesia de Jesucristo. El movimiento local en esta sección de Apocalipsis proviene del trono de Dios (Apoc. 4), la presentación del decreto de divorcio y Cristo lo abre (Apoc. 5), los juicios que emanan de él (Apoc.

6), a una pausa para considerar el remanente fiel de los judíos (los 144.000 de las doce tribus), y el crecimiento universal resultante de la Iglesia cristiana (Ap 7). Este movimiento es paralelo en aspectos importantes a la revisión del rollo (Ap. 10), la destrucción del templo en la ciudad santa (Ap. 11:1–2) en presencia de testigos (Ap. 11:3–8), con una reiteración de sus consecuencias universales (Ap 11,15) y su contemplación del templo celestial (Ap 11,16-18) que ahora está abierto (Ap 11,19). El divorcio de Israel conduce a enormes cambios histórico-redentores.

Claramente, "en Israel parece haber sido necesario algún tipo de documento escrito" para efectuar el divorcio, 175 y esto requiere procedimientos judiciales formales y testigos adecuados (como muestra la Mishná, *Gittin* 176). En consecuencia, creo que el enfoque de Ford es correcto cuando escribe: "los motivos de la novia y la adúltera en Apocalipsis, señalar tal pergamino. - Fácilmente podría ser una carta de divorcio; el Cordero se divorcia de la Jerusalén infiel y se casa con la nueva Jerusalén."177 Esta identificación del rollo y el consecuente movimiento dramático de Apocalipsis se hará más evidente a medida que avancemos en el capítulo 5 y en el resto del libro.

5. LA PERSECUCIÓN JUDÍA DEL CRISTIANISMO

Y vi a la mujer ebria de la sangre de los santos, y de la sangre de los testigos de Jesús. Y cuando la vi, me maravilló mucho. (Apocalipsis 17:6)

Introducción

El preterismo histórico-redentor entiende que Apocalipsis se enfoca *principalmente* en la caída de Jerusalén y la destrucción del templo cuando Cristo juzga a Israel en el año 70 d. C. Sin embargo, la enormidad de ese juicio repercute más allá de Jerusalén, incluso sacudiendo al Imperio Romano en general. Además de este enfoque judío, los comentaristas están de acuerdo en que Apocalipsis es un libro extremadamente judaico, con alusiones a cientos de pasajes del Antiguo Testamento, decenas de imágenes del antiguo pacto, una forma hebraica de la gramática griega, la inclusión de varias palabras hebreas y más. Deberíamos esperar esto cuando entendemos correctamente el tema principal de Apocalipsis, Apocalipsis 1:7, que trata del juicio de Cristo contra Israel.

Pero Apocalipsis no es unidimensional. También es un libro que expresa una preocupación profunda, visible e implacable por los mártires cristianos del primer siglo, tanto los que serán ejecutados (p. ej., Apocalipsis 6:9–10; 14:13), como los aquellos que soportarán terribles persecuciones antes de la muerte (Apoc. 2:9–10; 3:10). Dado el tema de Apocalipsis con respecto al juicio de Israel y el carácter hebreo de todo el libro, no debería sorprendernos que encontremos en él referencias significativas a la persecución *judía* de la incipiente fe cristiana. Esta comprensión es significativa no solo para interpretar el Apocalipsis mismo, sino también para comprender la primera experiencia del cristianismo y la dramática rebelión de Israel contra Dios.

Juan enfatiza en su introducción que un subtema importante en Apocalipsis es la vindicación de Cristo de su pueblo que está sufriendo por su testimonio de fe en él. Allí no sólo menciona su propio sufrimiento persecutorio (obviamente a manos de los romanos que lo destierran al penal romano

colonia en Patmos), pero expresa su preocupación por los santos en otros lugares: "Yo, Juan, vuestro hermano y *copartícipe* de la *tribulación* y del reino y de la *paciencia* que son en Jesús, estaba en la isla llamada Patmos, por la palabra de Dios y el testimonio de Jesús" (Ap 1, 9). Frecuentemente menciona el sufrimiento cristiano, a veces a manos de los romanos, a veces a manos de los judíos. De hecho, como veremos, la evidencia sugiere que los cristianos eventualmente serán perseguidos por los romanos *a causa de los judíos.*

Apocalipsis parece presentar una alianza profana contra el cristianismo, una alineación romano-judía. En Apocalipsis 2:9–10, una parte de la carta a la iglesia de Esmirna, leemos acerca de la oposición de la sinagoga, que resulta en un sufrimiento cristiano que eventualmente implicará el encarcelamiento.
El encarcelamiento requiere la acción romana, ya que las sinagogas judías no podían encarcelar a sus oponentes en Esmirna. Sin embargo, Cristo relaciona estas culturas pagana y judía con sus seguidores en la carta a Esmirna: "Conozco tu *tribulación* y tu pobreza (pero tú eres rico), y la blasfemia de los que *se dicen ser judíos* y no lo son, sino *sinagoga . de Satanás* No temas lo que estás a punto de *sufrir.* He aquí, el diablo va a *echar a algunos de vosotros en la cárcel,* para que seáis probados, y tendréis *tribulación* por diez días. *Sé fiel hasta la muerte,* y yo te daré la corona de la vida".

Mayo comenta sobre Apocalipsis 2: 9 (y su declaración similar en 3: 9) que "la interpretación más generalizada y más convincente es que estas dos iglesias estaban de alguna manera en conflicto con las comunidades judías de Smryna y Filadelfia". 178
Además, observa que "la estrecha proximidad contextual de la 'sinagoga de Satanás' en 2.9 y la actividad del 'diablo' en 10b argumenta poderosamente que los supuestos judíos estaban instigando la persecución civil". Y en opinión de Juan "cualquier involucramiento de los judíos con los romanos contra los cristianos merecía mención y seria condenación". 179 Charles está de acuerdo, señalando que "la persecución con la que la Iglesia está aquí amenazada muestra que los judíos estaban actuando en concierto con las autoridades paganas". 180

Juan simboliza este vínculo judío-romano en varios lugares de Apocalipsis.
Por ejemplo, en Apocalipsis 13:11 en adelante vemos a la segunda bestia de "la tierra" (literalmente) sirviendo a la primera bestia del mar (Apocalipsis 13:1), a quien muestro en otro lugar es Roma. 181 Como demuestro en el Capítulo 9 a continuación, la bestia terrestre

(también conocido como el "falso profeta", Apocalipsis 19:20), representa a la aristocracia sumo sacerdotal judía, que se ha vendido a Roma. Josefo muestra que los Sumos Sacerdotes son nombrados por las autoridades romanas en el primer siglo *(Ant* 14:8:5; 15:2:7; 15:3:1; 17:13:1; 20:8:11; 20:9 :4; 20:10:4, 5).

Hablando de la línea de sesenta años de seis sacerdotes que salen de Annanus b. Sethi *(Ant .* 18:26), Goodman observa que "en todos los casos su derecho a dirigir la nación judía descansaba . . . enteramente por capricho de los romanos, o en casos posteriores príncipes herodianos, quienes los nombraron."[182] Esta corrupción del Sumo Sacerdocio es un gran problema con la comunidad judía en Qumrán que se separa de Israel. Como consecuencia, la comunidad de Qumrán considera a Jerusalén como profanada y digna de la maldición divina (CDC 1:3; 4:18; 5:6; 6:16; 12:1–2), al igual que gran parte de la literatura apocalíptica judía que comienza como tan temprano como 200 a. C. (1 Eno 83–89; Apoc Weeks; T. Levi 17:10; Jub. 23:21).

Este alineamiento judeo-romano aparece simbólicamente en Apocalipsis 17:3 donde la ramera de Jerusalén (ver: Cap. 11 abajo) se sienta sobre la bestia romana. En Apocalipsis, sentarse en algo simboliza una posición de influencia o control, como Dios sentado en su trono para gobernar (Apoc. 4:2), o los cuatro jinetes sentados sobre sus caballos para causar estragos (Apoc. 6:2–8), o Cristo sentado sobre su caballo blanco para juzgar (Apoc. 19:11). Así, la imaginería de Apocalipsis 17:3 retrata a las autoridades judías ejerciendo influencia sobre Roma contra el cristianismo (cf. Apocalipsis 17:6).

Cristo advierte contra esta alianza en Mateo 10:17–18: "Pero guardaos de los hombres; porque os entregarán a los tribunales, y en *sus sinagogas os azotarán;* y aun ante *gobernadores y reyes* seréis llevados por causa de mí, para testimonio a ellos y a las naciones." Lo vemos operando contra Cristo durante su juicio, que va y viene entre los tribunales romano y judío:

> Temprano en la mañana los *principales sacerdotes* con los ancianos y los escribas, y todo el Consejo, inmediatamente celebraron una consulta; y atando a Jesús, se lo llevaron y lo entregaron a *Pilato" (Mc* 15,1).
>
> Como resultado de *esto, Pilato se esforzó por soltarlo,* pero *los judíos gritaron,* diciendo: "Si sueltas a este Hombre, *no eres amigo de César;* todo el que se hace pasar por rey se opone a César. . . ." Por lo tanto, gritaron: "¡Fuera, fuera, crucifícale!" Pilato les dijo: ¿He de crucificar a vuestro Rey? *Los principales sacerdotes respondieron: "No tenemos más rey que César" (Jn* 19, 12, 15).

El sermón pentecostal de Pedro a los que estaban en Jerusalén alude a este problema: “a este Hombre, entregado por el plan predeterminado y la presciencia de Dios, *vosotros* [los judíos] lo clavasteis en una cruz *por manos de impíos* [romanos] y lo matasteis” (Hch 2:23). Vemos esto nuevamente en Hechos 4:27: “Porque verdaderamente en esta ciudad se *juntaron* contra tu santo siervo Jesús, a quien tú ungiste, tanto Herodes como Poncio Pilato, *junto con* los gentiles *y* el pueblo de Israel”.

En Apocalipsis la persecución de los cristianos aparece en muchos pasajes, tales como: Apocalipsis 2:9–10; 3:9–10; 6:9–11; 11:7–8, 11–13, 18; 12:10; 13:10; 14:11–13; 16:5–6; 17:6; 18:20, 24; 19:2; 20:4, 6. Debido a las enormes fuerzas sociales y culturales que se oponen a ellos, Juan exhorta a los asediados santos del primer siglo a tener paciencia, resistir, perseverar y vencer: Apocalipsis 1:9; 2:7, 11, 17, 26; 3:5, 12, 21; 7:3; 12:15–16; 21:7.
Él alienta especialmente a los cristianos judíos que están bajo una tremenda presión de sus hermanos raciales por haberse alineado con la Iglesia de Cristo. Este es un problema serio que el Nuevo Testamento expresa en otra parte (Mt 10:17–18; 23:34; 1Tes 2:14–17; Heb 10:32; 11:26; 12:4; 13:13). Juan diseña su conjunto de visión para alentarlos a reconocer que sus perseguidores judíos que niegan a Cristo (el primer y principal enemigo de la iglesia, ver más abajo) serán abrumados por la ira de Dios que venga a su verdadero pueblo (cp. Lc 18: 7– 8; Romanos 12:19; Hebreos 10:30; 1 Pedro 4:14–17). 183

Esta oposición judía es aún más significativa cuando nos damos cuenta de que el elemento judeocristiano era un pequeño remanente de una vasta comunidad judía del primer siglo (Ro 11:5). De hecho, en el primer siglo, los judíos representaban entre el nueve y el quince por ciento de la población del Imperio Romano. A este respecto, Paul Barnett señala que “los sucesivos gobernantes romanos durante más de un siglo habían reconocido con prudencia tanto el tamaño de la comunidad judía dentro del imperio (aproximadamente el 15 % en total) como el carácter peculiar del nacionalismo religioso judío”. 184

Por lo tanto, debemos entender el escenario de persecución judía de Apocalipsis, incluso reconociendo que Nerón eventualmente iniciará la primera persecución imperial del cristianismo por parte de Roma. El problema que surge de un judaísmo antagónico para el cristianismo joven se siente incluso en las comunidades de Asia Menor a las que Juan escribe (ver Capítulo 8 para obtener información adicional sobre

el significado del judaísmo para los cristianos asiáticos). Ver más material sobre este asunto en el punto 4 a continuación.

Ahora presentaré sucintamente bajo varios encabezados las actividades anticristianas de los judíos del primer siglo.

Jesús profetiza la persecución judía

Al principio de su ministerio, el Señor advierte a sus discípulos que los envía a la casa de Israel (Mt 10:6, 17, 23) donde serán tratados terriblemente: "Pero guardaos de los hombres; porque os entregarán a los tribunales, y en sus sinagogas os azotarán; y aun ante gobernadores y reyes seréis llevados por causa de mí, para testimonio a ellos ya los gentiles" (Mt 10, 17-18).

> Es de destacar que la idea de *enjuiciar* se incluye en el concepto de *persecución.* Jesús conectó la idea de ser perseguido con ser llevado ante los gobernantes y ser procesado por el testimonio de uno. . · · Este trasfondo de un proceso legal contra los cristianos tiene relación con los llamados a la venganza en Apocalipsis. 185

La perspectiva muy real de la privación económica lleva a Jesús a advertir: "ninguno de vosotros puede ser mi discípulo si no renuncia a todos sus bienes" (Lc 14,33), lo que alude a las consecuencias económicas de seguirlo en aquel día. . Los cristianos judíos corren el riesgo de ser expulsados de la ciudad, llevados de ciudad en ciudad y sometidos a arresto, todo lo cual crea dificultades extremas para ganarse la vida (Mt 10:23; Hch 8:1; 11:19; 13:50; 14:2, 19; 17:5–8, 13; 18:12; 25:2; 1Tes 2:14–15a). Marcos 13:12 registra a Cristo advirtiendo que entre los judíos "el hermano entregará a la muerte al hermano, y el padre al hijo; y los hijos se levantarán contra los padres y los harán morir."

En sus parábolas y discursos, Jesús a menudo se enfoca en la rebelión y destrucción inminente de Israel, casi *sin* hacer referencia a la futura persecución de Roma: "en los evangelios, Jesús no muestra ninguna hostilidad particular hacia la ocupación romana. La asignación de la responsabilidad por su muerte a los líderes religiosos [judíos], en lugar de a los romanos que lo ejecutaron, ha sido tratada extensamente."186

El Señor incluso enseña que los judíos que persiguen a los cristianos creen que están sirviendo a Dios, tanto como adorándolo en el templo: "Os expulsarán de la sinagoga, pero llegará la hora en que cualquiera que os mate piense que es él. es ofrecer servicio a Dios" (Jn 16,2). Por lo tanto, relaciona la caída de Jerusalén (Mt 23:35–24:2) con la persecución de los santos por parte de Israel (que es, en efecto, la persecución de Cristo (Mt 5:10–13; 25:34–40; Hch 9:4) :

> Por tanto, he aquí, os envío profetas, sabios y escribas; a algunos de ellos mataréis y crucificaréis, y a otros azotaréis en vuestras sinagogas, y perseguiréis de ciudad en ciudad, para que recaiga sobre vosotros la culpa de toda la sangre justa derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Berequías, a quien matasteis entre el templo y el altar. (Mt 23, 34–35)

Hare llama a esto una "referencia inequívoca a los perseguidores judíos". 187

Beagley argumenta que "el Apocalipsis de Juan está muy preocupado por el conflicto de la Iglesia con el judaísmo anticristiano incrédulo y perseguidor como un problema inmediato". 188 Este tipo de tratamiento no debería sorprendernos porque:

Los judíos antiguos muestran una tendencia violenta

Hare señala que "los judíos de la Palestina del primer siglo y la diáspora eran, de hecho, a menudo fanáticos y violentos, si es que una parte de lo que informa Josefo es exacto". 189 Parte de la evidencia de Josefo aparece en su *Guerra judía:* 190 El mismo Josefo recibe amenazas de muerte por parte de los fariseos que están asociados con el Sanedrín *(Vida* 39–40).

Vemos esta respuesta violenta en los disidentes judíos de Qumran. Su *Pergamino de guerra* pide a la comunidad que esté lista para matar a los malvados (1QM 6:17), al igual que el *Pergamino del templo* (64:1–2). Johnson comenta que "una línea de investigación interesante pero difícil sería rastrear la polémica entre las escuelas farisaicas Beth Hillel y Beth Shammai. El Talmud conserva vislumbres intrigantes de la ferocidad de esas disputas."191 Señala que *y. sabado* 1:4 habla del asesinato de los discípulos de Beth Hillel por los de Beth Shamai. Josef Blinzler muestra que los judíos eran propensos a los linchamientos, como

con Esteban 192 Véase Hechos 5:26; 9:29; 21:30 en adelante; 22:22–24; 23:12; 25:2ss. Nuevamente debemos recordar el propio celo de Pablo en la persecución de los cristianos (Hch 8:3; 9:2; 22:4; 26:11).

Pearson señala que a medida que el judaísmo se reorganiza después del año 70 dC: "Los cristianos están siendo maldecidos en las sinagogas y, por lo tanto, excomulgados; sus profetas y maestros están siendo perseguidos y denunciados como 'hijos del infierno'. Estos desarrollos no se limitan solo a Palestina, sino que aparentemente también se sienten en la diáspora."193

Los judíos causan la muerte de Cristo

A pesar de la incredulidad de sus discípulos, Cristo les advierte que los líderes judíos lo matarán: "He aquí subimos a Jerusalén; y el Hijo del Hombre será entregado a los principales sacerdotes y escribas, y *lo condenarán a muerte,* y lo entregarán a los gentiles para que se burlen de Él, lo azoten y lo crucifiquen, y al tercer día resucitará" (Mt 20:18–19; cp.
Mateo 16:21; 17:22-23; Marcos 9:31; Lucas 17:25; 18:32).

El registro bíblico muestra que cumplieron su malvada tarea al entregarlo a Pilato para que sufriera la pena capital: "Y temprano en la mañana, los principales sacerdotes con los ancianos y los escribas, y todo el Concilio, inmediatamente hicieron una consulta; y atando a Jesús, se lo llevaron y lo entregaron a Pilato" (Mc 15,1). La culpabilidad judía en el asunto se repite con frecuencia, 194 pues *exigen* su crucifixión (Mt 23,37ss; Jn 19,12-16). Según R. Travers Herford, al comentar sobre la referencia del Talmud en Sanedrín 9:7, incluso "la historia talmúdica de la ejecución de Jesús no implica en absoluto al gobierno civil".195

Los judíos persiguen a los cristianos

Carson observa que "no debe haber duda de que la primera oposición virulenta que enfrentaron los cristianos provino de los judíos, precisamente porque la Iglesia surgió del judaísmo y todos sus primeros miembros eran judíos. No sorprende que Pablo haya recibido cinco veces los treinta y nueve latigazos (2 Co.

11:24), un castigo distintivo impuesto por las autoridades de la sinagoga."196 De hecho, el Libro de los Hechos es prácticamente un informe continuo de la resistencia judía al cristianismo incipiente. 197

En Hechos, Lucas describe la creciente vehemencia de la oposición judía, que pasó de la burla (Hch 2:12–13), a las amenazas (Hch 4:1–3, 21), a la flagelación (Hch 5:40) y finalmente a la muerte (Hch 5:40). 7:58–59). El tema de la persecución conduce al importante mensaje de Esteban (Hch 2:22–23, 36; 3:13–15a; 4:10; 5:28, 30), lo concluye (Hch 7:52) y lo sigue (Hch 10:39; 13:28–29).
Lucas enfatiza el mensaje de Esteban, ya que aparece como la declaración más larga registrada en Hechos (Hch 7:2–53), es dada por un hombre muy elogiado (Hch 6:5, 8, 10, 15; 7:55–56, 60). ; 8:2), y prepara el escenario para la persecución judía más completa del cristianismo (Hch 6:10–15; 7:58–8:1).

En la ejecución de Esteban estalla una persecución judía a gran escala contra los cristianos (Hch 8:1), lo que lleva a Saulo (Pablo) y a otros a buscar su muerte (Hch 12:2; 13:28; 26:10). Leemos después del martirio de Esteban que "se levantó una gran persecución contra la iglesia en Jerusalén" (Hch 8:1; cp. 11:19). En ese momento Saulo exhala "amenazas y muerte contra los discípulos del Señor" y "fue al sumo sacerdote, y pidió cartas para él para las sinagogas de Damasco, de modo que si encontraba alguna perteneciente al Camino, ambos hombres y mujeres, para traerlos atados a Jerusalén" (Hch 9:1–2, 14, 21). De hecho, los principales sacerdotes le dan la "autoridad" (exousian, Hch 9,14) y una "comisión" (epitrop_s, Hch 26,12) para llevarlos a Jerusalén.

Como judío celoso antes de su conversión, Pablo persigue a los cristianos (Hch 7:58; 8:1–3; 9:1–9, 21; 22:4–5; Gal 1:13; Php 3:6; 1Co 15: 8; 1Ti 1:12-13), incluso notando en su testimonio posterior la furia ciega involucrada en esta actividad perturbadora y aterradora: "como los castigaba muchas veces en todas las sinagogas, trataba de obligarlos a blasfemar; y estando furioso contra ellos, seguí persiguiéndolos hasta las ciudades extranjeras" (Hch 26:11). A muchos cristianos judíos también se les confiscan sus propiedades (Hebreos 10:32–34). El ministerio de Pablo (que domina la última mitad de Hechos) muestra que debido a la dureza de sus corazones, Dios se está volviendo de los judíos a los gentiles (Hch 13:46–47; 18:6; 22:21). A causa del peligro, Cristo tiene que "librar" a Pablo de los judíos para que pueda emprender este ministerio (Hch 26:17) que será eficaz (Hch 28:8). Pide a los cristianos romanos que oren "para que yo sea librado de

los desobedientes en Judea” (Ro 15:31). Más tarde, él mismo sufre la persecución de los judíos (2 Co 11, 23–29; Gal 5, 11; 6, 12).

Hare observa que al “revisar la evidencia de Hechos, encontramos que los judíos son reportados como instigadores de acciones contra los cristianos al (1) envenenar la mente de la población, (2) incitar a la chusma a atacar a los cristianos, (3) llevar a los cristianos ante tribunales gentiles por cargos de haber quebrantado la ley gentil, y (4) incitar a los gentiles a llevar a los cristianos a los tribunales por tales cargos.”198 Vemos esta conducta en Hechos 13:45, 50; 14:2, 5, 19; 17:5–8,

Así, el registro de la oposición judía, que resulta en el consiguiente juicio de Israel en el año 70 dC, muestra que surge antes de la persecución romana. Israel históricamente comienza a perseguir directamente a la Iglesia en el año 33 d.C. (Hch 8:1–3; 33 d.C.), tres décadas antes de la persecución nerónica (64 d. C. en adelante) y de la guerra judía (67–70 d. C.). De hecho, es en gran parte debido a la actividad judía que Roma finalmente se da cuenta del cristianismo como un movimiento distinto y comienza a perseguirlo. “La persecución del NT como un todo comenzó con los ataques de los judíos contra la Iglesia, pero pronto buscaron la ayuda de los gentiles, esp. la rom autoridades." 199 Lund observa que en Apocalipsis 2:9 los judíos de Esmirna están “actuando como delatores de las autoridades romanas”. 200 Esto abre el *Circo Máximo* de Nerón a la represión sangrienta de la fe (cf. Jn 19,12.15; Hch 12,1-3; 14,2; 17,5-7; 25,24-26).

Van de Water señala que podemos discernir "el reflejo común de la oposición judía en los escritos del NT" . huir de presiones.

Pella para que “el juicio de Dios pudiera finalmente alcanzarlos por todos sus delitos contra Cristo y sus Apóstoles” (Ecl. *Hist.* 3:5:3).

En el registro del Nuevo Testamento, los judíos están constantemente “echando fuera” cristianos ya sea de sus sinagogas o de sus ciudades. Y muchas veces con fines de persecución física. Esteban es “expulsado” [ekball_] de Jerusalén antes de que los judíos lo apedreen (Hch 7:58). Los judíos “expulsaron” (exebalon) *a* Pablo y Bernabé de la ciudad en su primer viaje misionero (Hch 13:50). Los discípulos de Cristo huyen constantemente de los judíos (Hch 14:1–6, 19–20; 17:5–9, 13–14; 18:6, 12–17). El evangelio de Juan registra

de los judíos entre los seguidores de Cristo incluso *durante* su ministerio (Jn 7,13; 19,38; 20,19; cp. 3,1).

La excomunión es un asunto tan serio en el judaísmo antiguo que puede, ya menudo *lo hace ,* implicar persecución. Martin señala que, en última instancia, “la desaparición de la membresía judía en la Iglesia cristiana fue acelerada por el castigo y la persecución de los judíos cristianos dentro de la sinagoga, seguida eventualmente por la expulsión de la sinagoga”. 203 (Ver: *m. Mid.* 2:2; *m. Mo'ed Qat.* 3:1–2; *m. Sanh.* 1:2; 3:6; 4:1; *m. Mak.* 3:4, 7; *m. Hul.* 12:4).

Esta exclusión eclesiástica no sólo implica el ostracismo social de familiares y amigos (Mt 10:21, 34-39), sino que fuera de las fronteras de Israel pone legalmente en peligro al individuo en esa “expulsión de la sinagoga que privaba a los cristianos del amparo del judaísmo y los dejaba vulnerables a los romanos. 204 Jesús advierte a sus discípulos que en su ministerio a Israel los judíos los arrastrarán ante los *sunedria* (tribunales judiciales) y los azotarán en las sinagogas (Mt 10, 16-18). Pero él promete que esta persecución será interrumpida por su juicio contra Israel: “Pero cuando os persigan en esta ciudad, huid a la otra; porque de cierto os digo, que no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel, hasta que venga el Hijo del Hombre» (Mt 10,23; cp. Apoc 1,7; 3,9, 11).

Eusebio escribe: “Ahora bien, después de la ascensión de nuestro Salvador, además de su crimen contra él, los judíos tramaron inmediatamente innumerables conspiraciones contra sus discípulos” y “los otros Apóstoles fueron expulsados de la tierra de Judea por miles de conjuras mortales” (Ecl. *Hist.* 3:4:5). Tertuliano llama a las “sinagogas de los judíos, fuentes de persecución” (Escorp. 10; véase también *AD Nationes* 1:14). Apolinarius (citado por Eusebio, *Eccl. Hist.* 5:16:12) escribe: “¿O alguna de las mujeres alguna vez fue azotada en las sinagogas de los judíos o apedreada?” Él usa esto para mostrar que los montanistas no son verdaderos profetas porque no sufren bajo las manos de los judíos como los cristianos ortodoxos.

Vemos esto incorporado en los escritos judíos posteriores, que probablemente reflejan acciones que comenzaron incluso antes de la destrucción del templo.

> Los *minim* [judíos apóstatas, aquellos en “sectas”], incluidos los cristianos judíos, fueron ciertamente excluidos de la sinagoga, pero por otros medios que no fueran los *cherem* [judíos formales].

excomunión] o *niddui* [una prohibición formal por un período de tiempo determinado]: todo contacto personal y comercial con ellos fue maldecido formalmente en el *Shemoneh Esreh.* 205

En la Tosefta judía leemos sobre el trato de los judíos a *Minim:* “Uno no les vende, ni recibe de ellos, ni les quita, ni les da.
Uno no enseña un oficio a sus hijos'” (t. *Hullin* 2:20) y “los Mínimos y los apóstatas y los traidores son arrojados en [un hoyo] y no se les ayuda a salir” (t. *B.*
Miqueas 2:33).

Justin registra a Trifón el judío diciendo: “Señor, sería bueno para nosotros si obedeciéramos a nuestros maestros, quienes establecieron una ley de que no debemos tener relaciones [comunicación] con ninguno de ustedes” (Dial. 38 §138). Esto concuerda con la referencia de Justino con respecto a las actividades de los judíos en el primer siglo: “en aquel tiempo [después de la crucifixión de Cristo] elegisteis y enviasteis desde Jerusalén a hombres escogidos por toda la tierra *[eis pasan t_n g_n]* para denunciar la herejía impía de los se habían levantado cristianos, y publicar aquellas cosas que todos los que nos conocían no hablan contra nosotros” (Dial. 17). También se queja a Trypho:

> Porque la expresión, “El que es afligido [y expulsado]”, es decir, del mundo, [implica] que, en la medida en que usted y todos los demás hombres lo tienen en su poder, cada cristiano ha sido expulsado no solo de de su propiedad, sino incluso de todo el mundo; porque no permites que ningún cristiano viva. Pero dices que el mismo destino ha caído sobre tu propia nación. Ahora bien, si habéis sido expulsados después de la derrota en la batalla, habéis sufrido tal trato con justicia en verdad, como atestiguan todas las Escrituras; pero nosotros, aunque no hemos hecho tales [actos malos] después de conocer la verdad de Dios, Dios nos da testimonio de que, junto con Cristo, el más justo y el único sin mancha y sin pecado, somos quitados de la tierra. . *(Marca.* 36)

Los judíos involucran a los gentiles en la persecución

Los judíos no solo se involucran directamente en la persecución de los cristianos, sino que constantemente se agitan contra los cristianos para involucrar a los romanos en su persecución (Hch 4:27; 16:20; 17:5–8; 18:12; 21:11). ; 22:22–23; 24:1–9; 25:1–2, 24; 28:17). De hecho, los eruditos generalmente admiten que los judíos fueron los responsables de la represión romana del cristianismo.

A lo largo de Hechos, Roma es en gran medida indiferente al cristianismo, e incluso una fuente de refugio para Pablo (Hch 25:11–12; 26:32; 28:30). De hecho, en Hechos “no se obtiene el más mínimo indicio de que el cristianismo enfrentó alguna dificultad por parte de las autoridades romanas”. 206 Pero vemos que se avecinan problemas para los cristianos debido a

Disturbios judíos contra la fe. Roma tendría que entrar en la refriega. En Hechos 18:2 leemos que Claudio "había mandado a todos los judíos que salieran de Roma". Esto aparentemente se debe a la violencia judía contra la predicación cristiana acerca de Cristo, 207 porque Suetonio escribe que "como los judíos se entregaban a constantes disturbios por instigación de Cresto ["Cristo"], él los expulsó de Roma" *(Claudia* 25:4). Esto habla de "disensión y desorden en la comunidad judía de Roma como resultado de la introducción del cristianismo en una o más de las sinagogas de la ciudad" . estaba siendo atraído al cristianismo. "Los frecuentes disturbios instigados por oponentes judíos contra los cristianos en muchas ciudades parecen haber predispuesto a las autoridades romanas contra el cristianismo. La legislación en su contra estaba a solo un pequeño paso de distancia."209 Así considerado, Apocalipsis sirve "como una especie de secuela de los Hechos de los Apóstoles."210

Siendo así, como señalé anteriormente, aprendemos que varios historiadores suponen que incluso la persecución de Nerón puede haberse debido en parte a "las incitaciones de los judíos ortodoxos" . , 64 dC (Tacitus, *Ann.* 15:41), Gibbon ve a los judíos detrás de la elección de cristianos por parte de Nerón. Señala que los judíos "poseían abogados muy poderosos en el palacio, e incluso en el corazón del tirano: su esposa y amante, la bella Poppaea, y una jugadora favorita de la raza de Abraham". Estos dos sugirieron a Nerón "la nueva y perniciosa secta de los galileos", los cristianos. 212

Al respecto, Adolf Harnack escribe: "A menos que la evidencia sea engañosa, ellos instigaron el estallido nerónico contra los cristianos; y como regla general, siempre que se produzcan persecuciones sangrientas en días posteriores, los judíos estarán en segundo plano o en primer plano." 213 Workman está de acuerdo: "Los judíos, trabajando probablemente a través de Poppaea, la famosa amante y esposa de Nerón, cuya naturaleza supersticiosa la llevó a coquetear con el judaísmo, o a través de Aliturus, un mimo judío favorito, aprovecharon la oportunidad del gran incendio y la necesidad como chivo expiatorio para salvarse y al mismo tiempo vengarse de los cristianos". 214 Frend y Canfield[215] están de acuerdo.

En *1 Clemente* 6:5, el eclesiástico del primer siglo, Clemente, afirma que la persecución de Nerón fue provocada "por envidia *[dia zelos pathont_s]",* que muchos eruditos creen que se refiere a los judíos (p. ej., Workman, Canfield;

Renan, Harnack, Uhlhorn y Barnett). 216 Los evangelios registran su envidia peculiarmente virulenta en el juicio de Cristo: "Él sabía que los principales sacerdotes le habían entregado por envidia" (Mc 15,10). Al complementar la evidencia de Clemente, debemos notar que

> el apologista Melito de Sardis, escribiendo medio siglo después, dice que Nerón y Domiciano fueron persuadidos de perseguir a los cristianos por ciertos calumniadores maliciosos.
> . . . La explicación de Klette de que los calumniadores eran los judíos es un punto bien tomado. Argumenta que los calumniadores, en primer lugar, deben haber estado bien familiarizados con la distinción entre judíos y cristianos, y en segundo lugar, deben haber odiado a los cristianos con un odio implacable. Uno no tiene que ir muy lejos para descubrir quiénes pueden haber sido estos asesores maliciosos. . . . Los calumniadores maliciosos entonces parecerían haber sido nada menos que los consejeros judíos de Negro. [217]

Keresztes ofrece un argumento particularmente convincente con respecto a este significado en Clemente. 218 Gran parte de lo siguiente se basa en su investigación. (1) Hechos muestra a los judíos atacando violentamente a los cristianos (Hch 8:1; 13:45; 14:2, 19; 17:5, 3; 21:27; 25:2–3), incluso matando a algunos (Hch 7:1–2, 59; 9:1–2; 12:1–3). Tienen designios mortales contra Pablo (Hch 28:17–29). Se quejan de que los cristianos anulan a Moisés y hacen proselitismo (Hch 21:21, 28; cp 13:16–50; 14:1, 6, 18; 17:4, 10–14). Acusan ante las autoridades romanas de que los cristianos están trastornando al mundo (Hch 17:6) y son "hablados en contra en todas partes" (Hch 28:22). Pero Roma apenas nota a los cristianos: "el gobierno imperial romano no mostró hostilidad hacia el cristianismo". 219 Lucas presenta a las autoridades legales romanas bajo una luz favorable que le permite a Pablo apelar al César para que lo proteja de los judíos (Hch 25:11; 28:19).

(2) Suetonio *(Claudio* 25:4; cp. Dion 60:66:6; Orosio 7:6:15–16) muestra que los judíos fueron expulsados de Roma bajo Claudio alrededor del año 50 d. C. por causar disturbios en enfrentamientos con cristianos (cp Hech 18:2; 24:5). Los judíos no eran del agrado de los romanos (Josefo, *Ap* 2:66–92) y con frecuencia provocaban problemas en Roma, lo que hacía que fueran expulsados de Roma en otras ocasiones (Suetonio, *Tib.* 36; Tacitus *Ann.* 2:85; Josefo, *Ant .* 8:3:5). Temerían con razón que la culpa del incendio romano pudiera recaer sobre ellos y, por lo tanto, se verían impulsados a desviar la atención hacia los cristianos.

(3) En 1 Clemente, "el contexto de la tragedia romana [es decir, la persecución de Nerón] más bien sugiere que fue el resultado de celos fratricidas similares a los ejemplos recién mencionados de la historia de los Elegidos".

Pueblo”,220 porque Clemente acababa de trazar una historia así entre los judíos *(1 Clem.* 3-4). Como dice Frend:

> Clemente acaba de describir el terrible efecto de la envidia y los celos en la comunidad israelita a lo largo de los siglos, y fue para llevar a casa su conclusión de que él "cesa de los ejemplos de antaño" para hablar de su propio día. Por el contexto, parece como si "la envidia y los celos" fueran síntomas de un conflicto interno entre una comunidad judía, especialmente cuando Clemente llama la atención de sus lectores una y otra vez sobre las luchas fratricidas en la historia judía, como Caín y Abel, Jacob y Esaú, José y sus hermanos. En este caso, los hermanos en guerra podrían ser el Antiguo Israel y el Nuevo (cf. Hch 13,45). . . . Tal vez se pueda sacar la misma conclusión del uso del término en el Evangelio de San Marcos (15:10), donde se describe a los sumos sacerdotes judíos entregando a Nuestro Señor “por envidia” (dia *epthonon).*[221]

Así, “la inferencia natural es que los judíos, debido a sus celos de los cristianos, habían provocado la persecución [de Nerón] dirigida contra los cristianos.”222

(4) Clemente menciona específicamente el martirio de Pedro y Pablo en este contexto. Y sabemos que los judíos los persiguen (Hch 4:1–2; 5:17–19, 28; 12:3–5; 17:5, 3; 21:27; 25:2–3).

(5) Sabemos que la práctica misionera de Pablo era ir primero a las sinagogas judías y predicar (Hch 9:20; 13:5, 14–15; 14:1; 17:1, 10; 18:4, 26).

(6) También sabemos que Pablo apela a César (Hch 25:11–12; 26:32; 28:19), llega a Roma alrededor del año 62 d. C. solo dos años antes de la persecución (Hch 27:1; 28:14) , y predica libremente a los judíos en Roma (Hch 28:16–17, 23, 30–31). Por lo tanto, no tiene miedo de Roma, pero los judíos romanos le informan que han oído que "esta secta" (de los cristianos) "se habla contra ella en todas partes" (Hch 28:22). Pero ahora César habría escuchado recientemente a los judíos quejarse enérgicamente contra Pablo y, por lo tanto, contra el cristianismo. Sin duda, su astuta esposa Poppaea se lo recordaría a Nerón en este momento de gran preocupación política.

Keresztes concluye su análisis de Clemente: “No cabe duda de que, viendo las actividades y el gran éxito de Pablo y otros líderes de la Iglesia en Roma, como Pedro, la Sinagoga, movida por los celos y la envidia, se iluminó, como explica arriba, Nerón y el gobierno imperial sobre una secta que espera la venida del Reino de Dios.”223 Eusebio está de acuerdo con Clemente, citando la referencia de Melito a “personas maliciosas”

(Eccl. Hist. 4:26:9), lo que sugiere que la persecución de Nerón fue "diseñada por los judíos". 224 Frend señala con respecto a su estudio de la evidencia:

> La persecución representó un triunfo para los judíos ortodoxos, quienes fueron capaces, a través de la influencia en la Corte, de trasladar el odio del estallido hacia los odiados cismáticos, la sinagoga cristiana. A esto esperaban destruirlo de un solo golpe tremendo. En las personas de Pappaea Sabina y el actor Tigelino *[sic.* Aliturius] tenían la oreja del Emperador, y lo lograron en la medida en que un gran número de cristianos fueron asesinados, incluidos los líderes, Pedro y Pablo. 225

El historiador Schaff comenta que "no es improbable que en esta (como en todas las persecuciones anteriores, y a menudo después) los fanáticos judíos, enfurecidos por el rápido progreso del cristianismo y ansiosos por evitar sospechas de sí mismos, incitaran a la gente contra el odiado galileos."226 De ahí el extremo peligro de la calumnia ("blasfemia") de los judíos (Ap 2, 9; 3, 9) y la advertencia previa de Cristo de llevar a los cristianos ante los reyes (Mt 10, 17-18). Acosan a los cristianos durante todo el período apostólico (Hechos; Rom 15:31; 1 Tes 2:14–16). Orígenes informa que:

> cuando el cristianismo comenzó a ser predicado por primera vez, [los judíos] esparcieron falsos informes del evangelio, tales como que "los cristianos ofrecieron un niño en sacrificio, y comieron de su carne"; y nuevamente, "que el profesor de cristianismo, deseando hacer las 'obras de la oscuridad', solía apagar las luces, y cada uno tenía relaciones sexuales con cualquier mujer que encontrara por casualidad". *(Cels.* 6:27; cp. Tácito, *Ann.* 15:44)

La mayoría estaría de acuerdo en que "en la época de San Juan, los judíos tenían una influencia considerable en Roma". 227 En términos de números, esto no debería sorprender: los judíos probablemente constituían más del diez por ciento de la población del imperio. 228 De hecho, "las provincias orientales probablemente [tenían] hasta un 20% de la población judía". 229 Josefo señala que "no hay región del mundo sin su colonia judía" (JW 2:16:4). De hecho, había judíos en "todas las ciudades importantes de Asia Menor". 230 En Roma misma existía "una comunidad total de un tamaño muy grande". 231

Pero los judíos también tenían defensores bien situados. Una vez más, Josefo revela el probable acceso de los judíos a César cuando señala:

> Conocí a Aliturio, actor de teatro y muy querido por Nerón, pero judío de nacimiento; y debido a su interés llegó a ser conocido por Poppaea, la esposa de César, y se cuidó, tan pronto como fue posible, de rogarle que procurara que los sacerdotes pudieran ser puestos en

libertad. Y cuando, además de este favor, había obtenido muchos regalos de Popea, volví a casa de nuevo. *(Vida,* preferencia 3)

Según Josefo en otro lugar, Nerón actuó a favor de cierta petición judía "mostrando favor a su mujer Poppaea, que era adoradora de Dios *[theaseb_s]* y abogaba por los judíos" (Ant . 20:8:11). 232 Curiosamente, el historiador romano Tácito no tiene nada bueno que decir sobre Poppaea, mientras que el historiador judío Josefo la alaba. Y además de todo esto, Nerón cree que está destinado a gobernar un reino en Jerusalén si cayera en desgracia en Roma (Suetonio, *Nerón* 40).

Ya hemos visto que en *1 Clemente* 5:5 y 6:1 Clemente culpa del martirio de Pedro y Pablo a "los celos y la envidia". Estas son palabras que usa Lucas en Hechos para describir los motivos de la oposición judía (Hch 5:17; 13:45; 17:5; cp. Mt 27:18). Pablo ve esto como el cumplimiento de la profecía de Deuteronomio 32:21: "Te provocaré a celos con una nación que no es una nación, con una nación sin entendimiento te haré enojar" (Ro 10:19; 11:11, 14). Van De Water señala que "esta influencia judía implícita detrás de la muerte de los dos apóstoles coincide con un vívido relato registrado en los *Hechos de Pedro y Pablo".* 233

En los primeros cuatro párrafos de *1 Clemente* leemos que los judíos romanos denunciaron con éxito a Pablo ante Nerón. Argumentan que no debería permitir que Pablo viniera a Roma en busca de su apelación judicial. Esto lleva a las advertencias a Pablo de que "hemos oído de los rabinos de los judíos que están . en esta Roma, que han pedido a César que envíe a todos sus gobiernos para que, dondequiera que te encuentres, te maten, después de lo cual Pablo, y luego Pedro, fueron martirizados." Van De Water también cita a Barnard señalando que la oposición al cristianismo en *Bernabé* "ha sido descrita como 'los ataques de un judaísmo militante'". Satanás."235

Encontramos evidencia gráfica del interés judío en la persecución cristiana en obras posteriores como *El martirio de Policarpo* y La *disculpa* de Justino . En el primero leemos: "la multitud de gentiles y judíos que habitaban en Esmirna gritó con ira incontrolable" (Mart. *Pol.* 12:2). En la obra de Justino descubrimos que "nos matan y nos castigan donde pueden" para que

Barchocba decreta que “solo los cristianos deben ser llevados a castigos crueles, a menos que nieguen a Jesucristo y pronuncien blasfemias” *(Apol.* 1: 31). En su análisis de Apocalipsis 2:9, Bratcher y Hatton ven la blasfemia como una *calumnia* que consiste en “acusaciones falsas hechas por sus enemigos con el propósito de meterlos en problemas con las autoridades romanas”. 236

Muy a menudo los judíos llevan a los cristianos ante las autoridades legales romanas. En Tesalónica, los judíos atacan a Pablo y Silas y los arrastran ante los gobernantes de la ciudad (Hch 17:5–6). Se les acusa de actuar “en contra de los decretos de César, diciendo que hay otro rey, Jesús” (Hch 17:7). Esto refleja el juicio de Jesús donde las autoridades religiosas gritan “no tenemos más rey que César” (Jn 19,15). Más tarde, los judíos lo llevan ante el procónsul de Acaya (Hch 18:12). Agabo advierte que “los judíos en Jerusalén atarán” a Pablo y “lo entregarán en manos de los gentiles” (Hch 21:11; cp. Hch 24:2–10; 25:2; 26:2, 7).

Farrer nota la seriedad de la calumnia judía cuando comenta sobre Apocalipsis 2:9: “Ellos calumnian a su pueblo y esto es grave. Al repudiar a los cristianos, les niegan la protección legal extendida a la sinagoga, y los exponen a la persecución romana como una sociedad ilegal o 'religión' " . ' o 'acusador legal'”, lo que significa que los cristianos pueden ser encarcelados (Apoc. 2:10). Así, como hace el dragón ante Dios (Ap 12,10), así actúan los judíos ante los romanos.

6. EL TEMPLO “EXTRAÍDO”

Y me fue dada una vara de medir como un bastón; y alguien dijo: Levántate y mide el templo de Dios, el altar y los que adoran en él. Y deja fuera el atrio que está fuera del templo, y no lo midas, porque ha sido entregado a las naciones; y hollarán la ciudad santa durante cuarenta y dos meses. (Apocalipsis 11:1–2)

Introducción

En que el tema de Apocalipsis es el juicio de Cristo sobre Israel, esperaríamos encontrar referencias específicas al templo. De hecho, encontramos una notable referencia al templo y su próxima destrucción en Apocalipsis 11:1–2. Trato las implicaciones generales de este pasaje en *Antes de la Caída de Jerusalén.*

Pero en mi contexto presente quiero mirarlo un poco más profundamente a la luz del tema del divorcio en Apocalipsis (ver Capítulo 4 arriba). La frase en la que me enfocaré es: “deja fuera el atrio que está fuera del templo”.

Orden dada por Juan

Debemos notar que a Juan no se le ordena simplemente: “no lo midas”, lo cual sería suficiente para orientarlo en su tarea. Más bien, el verbo traducido con bastante suavidad (y exclusivamente para el Nuevo Testamento) como "dejar fuera" es en realidad el dramático y contundente *ekbale,* que significa "echar fuera".

No solo eso, sino que Juan parece enfatizarlo, porque el griego dice literalmente: “Y el atrio fuera del templo echado fuera”. El verbo *ekbale* ordena suficientemente que la corte sea “echada fuera”, pero Juan enfatiza que debe ser “echada fuera”: *ekbale exothen.*

El significado principal de *ekball_* significa "expulsar" "con la noción incluida de más o menos violencia". 238 Podemos ver que la idea puede involucrar destrucción cuando notamos el paralelismo en Deuteronomio 33:27 (LXX): “Echó de delante de ti al enemigo / y dijo: “¡Destruid!” El significado inmediato de esta fuerte fraseología en Apocalipsis es que el resultado histórico de esta expulsión fue tan destructivo que “el gran templo

de Herodes fue devastado, para nunca ser reconstruido. . . . Tan violento fue el asalto romano a la ciudad que su apariencia física cambió para siempre”. 240

Sin embargo, hay más aquí de lo que parece. Juan no solo profetiza la próxima destrucción del templo en el año 70 d. C., sino que lo hace de una manera fascinante, muy acorde con el sentido general del libro. Tendrás que tener en cuenta dos cuestiones importantes:

(1) Como argumento en *El libro de Apocalipsis simplificado* (cap. 2), Apocalipsis 1:7 brinda el tema de Apocalipsis, que es el juicio de Cristo contra aquellos que lo traspasaron. Son los judíos que exigen su crucifixión (Mt 20,18–19; 27,11–25; Mc 10,33; 15,1; Lc 18,32; 23,1–2; Jn 18,28–31; 19 :12, 15; Hch 3:13; 4:26–27) y a quien los apóstoles culpan por ello (Hch 2:22–23; 3:13–15a; 5:28, 30; 7:52; 10:39 ; 1 Tesalonicenses 2:14–15).

(2) Como argumento en el Capítulo 4 anterior, el Rollo de los Siete Sellos en Apocalipsis 5 es el decreto de divorcio de Dios contra Israel (su esposa del Antiguo Testamento, Isa 50:1; 54:5–6; 62:4–5; Jer. 3: 14, 20; 31:32; Eze 16:7–14, 31–32; Os 1:2; 2:2, 7, 16, 19; 5:4; 9:1, 10) para que pueda (en Cristo) toma una nueva novia, la *“nueva* Jerusalén” (Ap 21,2). Vemos el rollo completamente abierto en Apocalipsis 10, donde presenta la inclusión de los gentiles en el reino de Dios. Esto encaja con el significado del “misterio” en Apocalipsis 10:7, como explica Pablo en Romanos 16:25–26; Colosenses 1:26–27; 2:2; 4:3; 1 Corintios 2:1; Efesios 1:9–10; 3:3; 6:9.

Explicación del mandato de Juan

El significado fundacional de *ekball_* es: “forzar a salir, expulsar, expulsar”. 241 Las Escrituras usan este término en tres formas conceptualmente relacionadas que son de particular interés para nuestra comprensión de Apocalipsis 11:2, cada una de las cuales se encuentra en la primera definición del término en BAGD. Esto es especialmente significativo en el sentido de que los eruditos reconocen “el amor joánico de múltiples significados”. 242

Los tres usos estrechamente relacionados del término significan la remoción forzosa de algo de su área de origen: exorcismo, excomunión y divorcio.
Curiosamente, Cristo alude a cada una de estas ideas en la comisión original de sus discípulos cuando se prepara para enviarlos a la “casa de Israel” (Mt 10,6): *exorcismo,* involucrando a Satanás (Mt 10,8, cp. v 25).); *excomunión,* que implica persecución (Mt 10, 17–19, 23, 28, 34) y *divorcio,* que implica ruptura del hogar (Mt 10, 21, 35–36).

Primero, *ekballo* se usa muy comúnmente para expulsar demonios (p. ej., Mt 12:26, 28; Mc 1:34; 16:9; Jos., *Ant* 6:11:1) de donde “se han asentado en los hombres como en una casa» (cf. Mt 12, 43-44). Esto es particularmente notable dado que el "primer ay" de Apocalipsis (la quinta trompeta) trae demonios sobre la Tierra (Apocalipsis 9:1-11). Más tarde, Juan declara que ella es “la morada de los demonios” (Apoc. 18:2). Por lo tanto, este lenguaje de "expulsar" se vuelve más relevante para el flujo del drama.

El uso de *ekball_* para el exorcismo de demonios es importante por lo menos por dos razones: (1) Juan señala repetidamente en su Evangelio que los líderes judíos acusan a Jesús de estar aliado con el diablo y los demonios (Jn 7:20; 8:48–52). ; 10:20). Este tema incluso resulta en un gran intercambio con los judíos sobre las señales del reino. Afirman que estaba aliado con Beelzebul (Mt 12:22–29; cp. 10:25), lo que lleva a que les advierta que los demonios que expulsó de la tierra volverán siete veces peores (Mt 12:43– 45).

(2) Juan (único entre los escritores de los Evangelios) registra la acusación de Jesús de que los judíos son de su “padre el diablo” quien fue “mentiroso desde el principio” (Jn 8:44). Jesús efectivamente repite esto en el Apocalipsis de Juan cuando llama dos veces a la sinagoga judía “sinagoga de Satanás” y acusa a los judíos de mentir sobre su afirmación (Apoc. 2:9; 3:9). El derramamiento de demonios sobre la tierra en Apocalipsis 9 es tal como advierte Jesús en Mateo 12:45b (cf vv 43–45a). El verbo *ekball_* en Apocalipsis 11:2 hace eco de la preocupación de Cristo de una manera sorprendente: mientras que él echa fuera demonios, el templo de ellos (“tu casa”, Mt 23:38) será echado fuera como un demonio.

Segundo, *ekball_* se usa para la excomunión de la comunidad de fe de uno (p. ej., 3 Jn 10). Esto es significativo porque los judíos constantemente “expulsan” a los cristianos de sus sinagogas o de sus ciudades. Un tema clave en Apocalipsis es la persecución de los creyentes por parte de los judíos.

El ejemplo histórico más claro y detallado de la excomunión en la sinagoga aparece en el Evangelio de Juan. Allí los padres del ciego a quien Jesús cura (Jn 9,1-7) temen ser "echados de la sinagoga" (aposunag_gos, no *ekball_,* v. 22). Después de que los judíos confrontaron al hombre mismo, "lo sacaron" (exabalon *auton ex_,* Jn 9:34–35). Juan también menciona este peligro en Juan 12:42–43 y 16:2 (aunque emplea el otro término, exclusivo del Nuevo Testamento, *aposunag_gos).* En Juan 16:2 ellos creen que están haciendo a Dios un servicio espiritual *(latreian). Latreia* se usa para el servicio del tabernáculo/templo, haciéndolo apropiado para nuestras preocupaciones al mostrar el juicio del templo (Ro 9:4; Heb 9:1, 6).

Por lo tanto, la ironía: mientras que los judíos están echando a los judíos convertidos a Cristo, Dios va a echar fuera su templo.

Tercero, *ekball_* habla de divorciarse de la esposa enviándola fuera de la casa. "Como [término técnico] de la Septuaginta para la expulsión de una esposa, *ekball_* aparece en la cita de Gen 21:10 en Gal 4:30" donde Pablo se refiere a la expulsión de Agar de la casa de Abraham. 243 Dado que el trasfondo judicial del Apocalipsis es el decreto de divorcio de Dios contra Jerusalén/Israel, esto encaja perfectamente con el tema de Juan. El concepto de excomunión (discutido en nuestro punto anterior) también encaja muy bien con el hecho de que Dios envió a Israel fuera de su casa como esposa divorciada.

Y aunque el término común de la Septuaginta y el Nuevo Testamento para el divorcio es *apostasión* (de *apolyo,* dejar en libertad), encontramos que la Septuaginta usa formas de *ekball_* cuando habla de una mujer divorciada como una "expulsada" (Lev 21:7, 14; 22:13–14; Números 30:9; Ezequiel 44:22). Cada uno de estos casos (excepto Números 30:9) aparece en discusiones levíticas. Las dos declaraciones de Levítico 21 prohíben que un sacerdote se case con divorciadas porque es "santo para su Dios". Curiosamente, cuando Ezequiel usa el término *(ekbebl_men_n,* Eze 44:22) de mujeres divorciadas con las que los sacerdotes tienen prohibido casarse, lo hace hablando del templo y definiendo la diferencia entre "lo santo y lo profano" (Eze 44:22). 23). Estos usos levíticos nos recuerdan Apocalipsis donde Juan habla del templo y la adoración mientras distingue entre lo que Dios acepta (el templo interior, el *naos,* Apoc 11:1) y lo que rechaza (el templo exterior, la estructura física misma). , Apocalipsis 11:2; compárese Apocalipsis 21:27).

Las tres connotaciones de *ekbale* que se encuentran en Apocalipsis 11:2 están relacionadas entre sí y son relevantes para el tema de Juan. Los tres implican la eliminación de un hogar protector: los demonios en Israel son expulsados de la "casa" que han tomado en un hombre (Mt 21:44). Los excomulgantes de la sinagoga son expulsados de su comunidad social que gira en torno a la casa de Dios (Jn 9, 34-35). Las esposas divorciadas son expulsadas de las casas de sus maridos (Gálatas 4:30).

Conclusión

Así, vemos en Apocalipsis una fusión de temas bíblicos en la profecía de la destrucción del templo. Y estos subtemas fusionados encajan perfectamente con el tema general de Juan del juicio sobre Israel por crucificar a Cristo.
Y notablemente ayudan a desarrollar el tema histórico-redentor de Dios divorciándose de su esposa del antiguo pacto para tomar a su esposa del nuevo pacto.

7. EL TEMPLO JUDÍO COMO ÍDOLO

Pero el que mata un buey es como el que mata a un hombre; El que sacrifica un cordero es como el que desnuca a un perro; El que ofrece ofrenda de cereal es como el que ofrece sangre de cerdo; El que quema incienso es como el que bendice a un ídolo. (Isaías 66:3a)

Introducción

En el Capítulo 5 anterior, señalo la presión judía sobre Roma para perseguir a los cristianos. También observo que la aristocracia del Sumo Sacerdote judío controla el templo corrupto, que a su vez está vendido a los romanos. Aquí señalaré la representación simbólica adicional de John de este trasfondo histórico en su drama forense.

Durante casi un siglo antes de la destrucción del templo, Israel existe como parte del régimen romano, disfrutando ligas especiales de "amistad y alianza mutua" comenzando con Julio César (Jos., *Ant* 14:10:1). 244 El amor de los judíos por César era tan grande que después de su asesinato, lloran durante muchas noches en el lugar de su cremación (Suetonius, *Jul.* 84:5). Josefo elogia a Julio y registra muchos de los tratados que él y las autoridades romanas posteriores establecen *(Ant.* 14:10:2–25). Luego declara: "Hay muchos tales decretos del senado e impeators de los romanos y otros diferentes de estos antes que nosotros" (Ant 14:10:26).

Debemos reconocer que Israel se involucra en esta práctica *a pesar* de que sus profetas del Antiguo Testamento condenaron alianzas tan impías como la prostitución (p. ej., Isa 30:1; 36:12–18; Eze 23:5–7, 11–21; Os 7:11; 8:9). Según Juan, la bestia terrestre (la aristocracia sumo sacerdotal judía, véase el capítulo 9 más abajo) ejerce su autoridad "en su presencia [del emperador romano]" (Apoc. 13:1a), es decir, en sumisión a Roma. En Apocalipsis 17 vemos que Juan presenta su alianza con Roma con la imagen de una ramera sentada sobre la bestia.

Cristo advierte repetidamente a sus discípulos acerca de los designios nefastos que tienen en mente los gobernantes religiosos: "desde entonces Jesucristo comenzó a mostrarse

sus discípulos que debía ir a Jerusalén, y sufrir mucho de parte de los ancianos, de los sumos sacerdotes y de los escribas, y ser muerto, y resucitar al tercer día" (Mt 16, 21). "He aquí subimos a Jerusalén; y el Hijo del Hombre será entregado a los principales sacerdotes ya los escribas, y le condenarán a muerte" (Mt 20,18).

En el Evangelio de Juan descubrimos el momento en el que Israel finalmente y legalmente se convierte en apóstata: cuando elige a César sobre Cristo durante su juicio judicial. Las autoridades religiosas judías ("los principales sacerdotes y los alguaciles", Jn 19, 6; cp. Jn 18, 13, 19, 22, 24) hacen todo lo posible por emplear la autoridad de Roma para matarlo: "seguían intentando obtener falso testimonio contra Jesús" incluso trayendo "muchos falsos testigos" (Mt 27, 59-60). Estaban "acusándolo con vehemencia" (Lc 23:1–10, 13–20).

El procurador romano Pilato ve que Jesús es realmente inocente, por lo que "se esforzó por soltarlo, pero los judíos daban voces, diciendo: 'Si sueltas a este hombre, no eres amigo de César; todo el que se hace rey se opone al César" (Jn 19,12; cp. Hch 17,7). Esta declaración de "amigo *[philos]* de César" nos recuerda las famosas ligas de "amistad" (philian) con César *(Ant.* 14:10:1). Filón menciona que los judíos son "amigos del César" (Embajada 36). Entonces, la "ciudad del gran Rey" denuncia a su legítimo Rey. Y esa denuncia sella su perdición (véanse las advertencias de Jesús acerca de su traición y muerte inminentes, Mt 21:33–45; 22:2–14).

Finalmente, es en su afirmación de la autoridad judicial romana que Israel tropieza en su transgresión (Ro 11:11–12) lo que lleva a su rechazo (Ro 11:15). En ese contexto clama por su propio juicio: "Y respondiendo todo el pueblo, dijo: '¡Su sangre sea sobre nosotros y sobre nuestros hijos!'" (Mt 27,25; cf. Hch 5,28). Los operarios de la primera bestia clavan los clavos en las manos de Cristo ante la insistencia de la segunda bestia (Jn 19:12, 15; Hch 2:23; 3:13–14), y el dragón está detrás de todo (Jn 13:2, 27). cf. Col 2,15; Ap 12,4b; cf. Recordemos una vez más que la muerte de Cristo por parte de Israel es el tema central del drama de Juan (Ap 1, 7). Así, el Cordero inmolado se convierte en su figura principal (Ap 5, 6–13; 13, 8). Con su gloriosa herencia y privilegios (Ro 3:1–2; 9:1–6; Ef 2:12), Israel debería saberlo mejor (Lc 23:34; Hch 17:30; Ef 4:17–18).

abuso del templo; Temporalidad del templo

Una y otra vez, los profetas del Antiguo Testamento menosprecian el culto del templo, cuando Israel peca (p. ej., Isa 1:10–17; 29:13; 43:23–24; Jer 6:20; 7:1–6, 21–22). ; 11:15; Eze 20:25; Os 6:5–6; Am 4:4–5; 5:21–25; 9:1; Miqueas 6:1–8; Mal 1:10). Jeremías presenta a Dios negando que alguna vez dirigió a Israel a sacrificar: "Porque yo no hablé a vuestros padres, ni les mandé el día que los saqué de la tierra de Egipto, acerca de holocaustos y sacrificios. Pero esto es lo que les mandé, diciendo: 'Obedezcan mi voz, y yo seré su Dios, y ustedes serán mi pueblo; y andarás en todo el camino que yo te mando, para que te vaya bien'" (Jeremías 7:22–23).

En el registro del Evangelio, la enseñanza abierta de Jesús y su conducta sutil nos preparan para la remoción del templo, ya que litúrgicamente ya no es necesario y espiritualmente corrupto. El Evangelio de Juan es especialmente interesante a este respecto: en Juan 1,14 presenta a Cristo como el verdadero "tabernáculo" de *Dios (esken_sen en emin).* Este tema de Jesús reemplazando las características religiosas de Israel se repite repetidamente en su ministerio: En Juan 1:51 él, en lugar del templo o Sumo Sacerdote, es el nexo entre el cielo y la tierra porque "los ángeles de Dios [están] subiendo y bajando sobre el Hijo de hombre." En Juan 2:19–21 declara que su cuerpo es el verdadero templo. En Juan 4:21–23 le dice a la mujer samaritana que el templo físico pronto será innecesario.

Cuando asiste a la fiesta de los Tabernáculos (cf. Jn 7,2ss), se presenta como el agua viva (Jn 7,37-39). Este festival recuerda a Israel cuando Moisés sacó agua de la roca (Ex 17:1–7; Nu 20:8–13). También refleja la promesa del templo (Zacarías 14:8; Ezequiel 47:1–11). En Juan 8:12 se llama a sí mismo "la luz del mundo", lo que refleja la ceremonia festiva *(Sucá* 5:1).

En el debate "Yo soy" en Juan 8:13–59, Jesús se apropia de toda la esencia del templo como la morada del Nombre divino. En Juan 10:22-39, mientras los judíos celebran la Fiesta de las Luces que recuerda la reconsagración del templo bajo los Macabeos, él se presenta como el "santificado y enviado". Inmediatamente despues

declarándose "Yo soy" (Jn 8,58) se va del templo (Jn 8,59), lo que en el Evangelio de Juan le sirve como señal de que Dios se ha ido de su templo.
Esta parece ser la razón por la que Juan no menciona el episodio de la confrontación en el templo al final de su ministerio: porque en la estructura de Juan, Jesús sale del templo en Juan 8:59, llevándose la presencia de Dios con él.

En Juan 10, Cristo llega a la Fiesta de la Dedicación en Jerusalén, que celebra la victoria de los macabeos al recuperar el templo y volver a consagrar el altar y el templo. Jesús no entra en el templo en este momento, sino que llega sólo al pórtico de Salomón (Jn 10,23; cp. 11,56). Aquí se declara a sí mismo como aquel "a quien el Padre consagró y envió al mundo" (Jn 10,36). En Juan 12:41, al referirse a Isaías 6:5, Cristo se convierte en la gloria Shekinah del templo. Walker argumenta que el episodio del aposento alto (Jn 13-17) refleja una "experiencia del templo" que comienza con el lavado de pies como un ritual de iniciación (Jn 13:3ff) y termina con la "oración sacerdotal" (Jn 17). Por lo tanto, parece que "el mensaje primordial de Juan es que el Templo ha sido *reemplazado* por Jesús".
Una y otra vez podríamos ir. De hecho, en todos los Evangelios "no se negaba su estatus teológico anterior, pero ahora Jesús se apropió de ese estatus"245.

No solo eso, sino que en varias ocasiones antes de la venida de Cristo, el templo sufre varias "limpiezas" debido a las profanaciones de Acaz (2Cr 29:12ss), Manasés (2Crónicas 34:3ss), Tobías (Neh 13:4-19) y Antíoco (1 Mac 4:36ss; 2 Mac 10:1 ss). El templo del día de Cristo está corrompido, una vez más, porque Cristo lo denuncia cuando abre su ministerio (Jn 2,13-17) y cuando lo cierra (Mt 21,12-13). Es corrupto a pesar de que está bajo la administración directa, diaria y en pleno funcionamiento del Sumo Sacerdote. Como bien señala Horsley: "Una vez en Jerusalén, [Jesús] se dirige directamente al centro simbólico y material de la sociedad, la base de poder de la aristocracia gobernante" para desafiarlo.

De hecho, argumenta Horsley, "Jesús ataca las actividades en las que la explotación del pueblo de Dios por parte de sus gobernantes sacerdotales era más visible" . hacer que los "principales sacerdotes y los ancianos" exijan la liberación del ladrón Barrabás sobre él (Mt 27:40; Jn 18:40). Además, le preguntan con qué autoridad expulsa a los cambistas y enseña en el templo, ya que no le habían encargado limpiar la corrupción (Mt 21,23).

Como observa Galambush: “No es coincidencia que las extravagantes afirmaciones de Mateo sobre la autoridad de Jesús se coloquen en el contexto de confrontaciones con los fariseos”. [247]

DeYoung argumenta que las acciones de Cristo no son un esfuerzo de reforma sino un testimonio contra el culto actual. [248] Esto es evidente porque en el primer episodio alude a su destrucción (Jn 2,19) y en el contexto inmediato del segundo maldice a la higuera como símbolo de la corrupción de Israel (cf. Os 9,10.16; Mic. 7:1). Hahn está de acuerdo: “El proceder de Jesús en el recinto del templo solo puede entenderse como una acción simbólica que proclama el juicio y el castigo sobre el santuario judío si está conectado con la maldición de la higuera, como lo está en el presente contexto de redacción”. [249]

Las autoridades del templo, incluyendo especialmente a los Sumos Sacerdotes, estaban irrevocablemente corruptas mucho antes de la Guerra Judía. Josefo escribe que “las principales familias de sumos sacerdotes, con sus pandillas de matones a sueldo, no solo se peleaban entre ellos, sino que se habían vuelto depredadores, tomando por la fuerza de las eras los diezmos destinados a los sacerdotes ordinarios”. (Ant.20:8:8). El Talmud de Babilonia se lamenta: “¡Ay de mí por la casa de Boethus; ¡Ay de mí por sus varas! . . . ¡Ay de mí por la casa de Ismael hijo de Fabi! ¡Ay de mí por sus puños!
Porque son Sumos Sacerdotes·y sus siervos golpean al pueblo con palos” *(Pesaj.* 57a). “A partir del año 58 o 59, los sumos sacerdotes comenzaron a rodearse de bandas de rufianes, que abusaban de los sacerdotes comunes y de la población en general”. [250] De hecho, “los sumos sacerdotes y los monárquicos en realidad contribuyeron a la ruptura del orden social a través de sus propias acciones agresivas, incluso violentas, depredadoras”. [251]

Completamente frustrado por la continua colaboración de los sumos sacerdotes con los romanos, “un grupo de sabios/maestros llamados sicarios o 'hombres de la daga' se dedicaron a asesinar a figuras clave de los sumos sacerdotes *(BJ* 2.254–57). La población de Jerusalén dependía tanto del sistema de sumo sacerdocio del Templo como la aristocracia del sumo sacerdocio dependía de sus patrocinadores romanos”. para abrirles las puertas
. . . . . .
(Noviembre del 66; *BJ* 2.517–55).”253

Jesús predica contra la degeneración del templo cuando menciona la muerte del hijo de Berequías que fue “asesinado entre el templo y el altar” (Mt 23,35). La última vez que lo escuchamos refiriéndose públicamente al templo lo llama *“tu* casa” en lugar de *la casa de Dios* (Mt 23:38). Luego la declara “desolada” y se aparta ceremoniosamente de ella (Mt 23, 38–24, 1).
Y es “extremadamente significativo que la declaración de abandono (v 38) esté precedida por los siete ayes sobre la jerarquía religiosa de Jerusalén (vv 13–36)”. templo.

Como el latido del corazón de su religión, el templo es un elemento clave en el orgullo singular del judío, pues los rabinos exclaman: “El que no ha visto el templo de Herodes, nunca en su vida ha visto una estructura hermosa” (B. *Bat* 4a; cf. Mt 24,2; Lc 21,5; Philo, *Spec. 1 ,* 72, 73; Jos., *Ant. 15,11,3).* Incluso los discípulos del Señor están enamorados de la majestuosidad del templo (Mt 24,1). Los revolucionarios en Israel durante la guerra judía confían en que el templo de Dios sobrevivirá al asalto de Roma, mientras usan seductores y falsos profetas *(JW* 6:5:2). Antes del año 70 d. C., la importancia del templo es tal que es el mismo "fundamento y centro del culto nacional", uno de "los tres grandes pilares de la piedad popular judía", "los postulados cardinales" de la fe judía, que incluía también la La tierra y la ley. 255 Y dada la estructura de la vida antigua en la fusión de puntos de vista religiosos y políticos, “la función del Templo era más extensa y central en la sociedad judía de lo que permite la típica reducción teológica moderna a la dimensión religiosa”. 256

Templo judío como ídolo pagano

En última instancia, el sistema del templo se convierte para Israel en un ídolo que sustituye a una relación correcta con Dios. El formalismo reemplaza al vitalismo en la adoración, el externalismo desplaza la espiritualidad. El Señor reprende a los fariseos y escribas por su tradicionalismo vacío que “invalidaba la palabra de Dios” (Mt 15,1-6), haciéndolos “hipócritas” (15,7), y mostrando que “este pueblo me honra con los labios , / Pero su corazón está lejos de mí, / Mas en vano me honran, / Enseñando como doctrinas preceptos de hombres” (15:8–9). Él reprende a Pedro por no entender la hipocresía involucrada en los rituales fariseos de lavarse las manos (Mt 15:15-20), por “no lo que

entra en la boca contamina al hombre, pero lo que sale de la boca, esto contamina al hombre" (Mt 15:11).

El Señor advierte a sus seguidores: "En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos; por tanto, todo lo que os digan, hacedlo y observadlo, pero no hagáis conforme a sus obras; porque dicen cosas y no las hacen" (Mt 23, 2-3). El ritualismo muerto del templo se trae al contexto mismo del templo cuando Cristo maldice a la higuera por sus hojas vistosas pero sin frutos (Mc 11:12-14) después de inspeccionar el templo (Mc 11:11) y justo antes de expulsar a los cambistas. (Mc 11,15).

Vemos en el Antiguo Testamento el mismo problema de la devoción al templo en lugar de la preocupación por Dios. Con respecto a la destrucción del primer templo, Israel cree en falsas profecías (Jeremías 5:31; 20:6; 27;15; 29:9, 21; Ezequiel 13:7, 9; 22:28; cp. Apoc 16:13). Dios advierte al Israel del Antiguo Testamento: "No confíen en palabras engañosas que digan: 'Este es el templo del Señor, el templo del Señor, el templo del Señor'" (Jer 7, 4). Él amenaza: "por tanto, haré con la casa sobre la cual es invocado mi nombre, en la cual vosotros confiáis, y con el lugar que os di a vosotros ya vuestros padres, como hice con Silo" (Jer 7,14).
En otro lugar declaran con arrogancia: "¿No está el Señor entre nosotros? / No vendrá calamidad sobre nosotros" (Miq 3,11). El Señor advierte: "¿Qué derecho tiene Mi amada en Mi casa / Cuando ha hecho muchas iniquidades? / ¿Puede la carne del sacrificio quitar de ti tu calamidad, / para que puedas regocijarte? (Jeremías 11:15).

Dios afirma poderosamente este problema del templo como ídolo contra el Israel rebelde en Isaías 66, que "contiene una de las denuncias más fuertes de culto en la Biblia". 257 El profeta compara las acciones de sacrificio en el sistema del templo con varios pecados, *incluida la idolatría:*

> Pero el que mata un buey es como el que mata a un hombre; / El que sacrifica un cordero es como el que desnuca un perro; / El que ofrece ofrenda de cereal es como el que ofrece sangre de puerco; / *El que quema incienso es como el que bendice a un ídolo. /* Como han escogido sus propios caminos, / Y su alma se deleita en sus abominaciones. (Isaías 66:3)

Según varios exegetas competentes, la profecía de Isaías tiene un cumplimiento final en el templo de Herodes después de la muerte de Jesús. Por ejemplo, Young argumenta que "continuaron ofreciendo los sacrificios incluso después de que el único verdadero

Se había ofrecido un sacrificio". 258 Alejandro afirma que este pasaje enseña "la doctrina general de que el sacrificio es odioso a la vista de Dios si se ofrece con un espíritu inicuo, pero con una referencia especial a los antiguos sacrificios después de que vino el gran Sacrificio por el pecado. , y había sido ofrecido de una vez por todas."259

Gaston aboga por "una polémica anti-cultual definitiva en la tradición detrás del evangelio según Marcos". 260 Así, en Marcos 14:58, el Señor mismo alude al templo como un ídolo para Israel. Allí leemos testigos en su contra declarando: "Le oímos decir: 'Destruiré este templo *hecho con manos [cheirpoi_ton]* y en tres días edificaré otro hecho sin manos'".
Vemos que *cheirpoiton* se usa con frecuencia con los ídolos en la LXX en lugar de *eid_lon* o *tupos.* En la Septuaginta el término "casi siempre"261 se refiere a los ídolos paganos (ver: Lv 26,1; Dt 4,28; 2Re 19,18; 2Cr 32,19; 27,15; Sal 115,4; 135,15; Isaías 2:8; 10:11; 16:12; 19:1; 21:9; 31:7; 46:6; Hab 2:18).

Simon señala que *"chiropoi_ton* es el término técnico, por así decirlo, con el que la Septuaginta y los judíos de habla griega describen a los ídolos". 262 También lo encontramos en Philo *(Vit. Mos.* 1:303; 2:51, 88, 165, 168) y los Oráculos sibilinos *(Sib. Or.* 3:650ff; 4:8–12). En consecuencia, Evans señala que "hecho con las manos" es una "indicio del estado idólatra [del templo]" 263 ; Lightfoot está de acuerdo. 264
Por lo tanto, Walker llama a esta frase "potencialmente incendiaria". 265

Esta ecuación de idolatría es casi con certeza la intención de Stephen, como podemos descubrir en su defensa. Está de pie ante las autoridades religiosas de Israel (ancianos, escribas, sanedrín y el sumo sacerdote; Hch 6:12, 15; 7:1).
Allí sus acusadores acusan que está predicando como lo hizo Cristo sobre el tema: "le hemos oído decir que este nazareno, Jesús, destruirá este lugar" (Hch 6,14; cp. Mc 14,58). En lugar de disputar la acusación, proporciona un argumento histórico-redentor *defendiendo* su enseñanza, hasta el punto de presentar el hecho adicional del juicio de Cristo de que su templo fue "hecho de manos" (Hechos 7:48). En esto, pronuncia una "condena radical" con respecto al templo. 266

Sorprendentemente, justo antes de que Esteban hable del templo como "hecho de manos", menciona a los padres de Israel haciendo el becerro de oro y "gozándose en las obras de sus manos *[en tois ergois t_n cheir_n]" (Hch* 7:41b) mientras estaban "renuentes a ser obedientes" (Hechos 7:39). Luego les recuerda que Dios declara que sus sacrificios en el desierto "no fueron para mí", sino para

Moloch y “la estrella del dios Rompha” (Hch 7:42–43; aquí hace referencia a Amós 5:25–26). Scobie observa que “el apego supersticioso de los judíos a su templo parece ser una continuación de su idolatría en el desierto” . “en relación con el Templo, pero en relación con el becerro [de oro].”268

Esteban minimiza el templo de varias maneras y sugiere que ahora es un ídolo para Israel: (1) Habla muy bien del “tabernáculo” frente al templo, llamándolo “el tabernáculo del testimonio” (Hch 7:44a), mientras que se habla del templo de manera más negativa (Hch 7:48–50). (2) Él nota que el tabernáculo es erigido por la palabra de Dios a Moisés (Hch 7:44b). (3) El tabernáculo lleva a Josué a despojar a las naciones mientras asegura la tierra prometida (Hch 7:45). (4) El tabernáculo está en uso hasta el tiempo de David, quien “halló gracia ante los ojos de Dios” (Hechos 7:46).

(5) Luego contra el amado David dice: *“Pero* fue *Salomón* quien le edificó una casa” (Hch 7:47). Probablemente tiene en mente a Salomón como aquel cuyas “mujeres desviaron su corazón tras dioses ajenos; y su corazón no estaba enteramente consagrado al Señor su Dios, como lo había estado el corazón de David su padre” (1Re 11:4; cp. vv 4–9). Las acciones de Salomón conducen a su ruina: “Entonces Jehová dijo a Salomón: Por cuanto has hecho esto, y no has guardado Mi pacto y Mis estatutos que te he mandado, ciertamente arrancaré de ti el reino, y te dáselo a tu siervo'” (1Re 11:11).
Así, el que construye el templo trae la idolatría a Israel donde surge continuamente como una plaga recurrente.

Más significativamente, Esteban apoya su argumento en contra del templo al citar específicamente Isaías 66: 1-2 (Hch 7: 49-50), los dos versículos que conducen a que Dios denuncie la adoración del templo de Israel como idólatra (Isa 66: 3; ver la discusión anterior). Luego concluye equiparando a las autoridades actuales del templo con sus antepasados idólatras, llamándolos “duros de cerviz e incircuncisos de corazón y de oídos” por “resistir siempre al Espíritu Santo. . . *tal como lo hicieron vuestros padres” (Hch* 7:51; v 39). Los matices idólatras son claros e inconfundibles: él “sugiere que el Templo era una forma de idolatría”269 — en la forma en que lo reverencian.

Marshall concluye que Stephen "se basa en el punto negativo, que la adoración en el templo impone un límite falso a la naturaleza de Dios". 270 Es decir, sugiere límites como los asociados con los ídolos alojados en santuarios. Según Witherington, el punto de estos versos

> no es que la presencia de Dios no se pueda encontrar en el templo. . . pero que la presencia de Dios no puede ser *confinada* allí, ni Dios puede ser controlado o manipulado por la construcción de un templo y por los rituales de la cultura del templo o los movimientos de poder de la jerarquía del templo. A lo que se opone es a una teología de Dios en la caja que tiene connotaciones mágicas, lo que sugiere que *si Dios puede ser localizado y confinado, Dios puede ser manipulado mágicamente y utilizado para fines humanos. Tal enfoque es idolatría :* el intento de moldear o controlar a Dios con manos humanas de acuerdo con dispositivos humanos. 271

Más adelante en el mismo libro Pablo predica a los atenienses acerca de sus muchos ídolos, uno incluso "A un Dios desconocido" (Hch 17:16, 23): "Dios que hizo el mundo y todas las cosas que en él hay, siendo Señor de los cielos y la tierra, no habita en templos hechos de mano *[cheiropoi_tois]" (Hch* 17:24). Esto también retoma la declaración de Jesús y, al igual que la defensa de Esteban, alude a Isaías 66:1–3. Posteriormente Pablo es acusado de alejar a la gente de la idolatría "diciendo que los dioses hechos de manos *[dia cheir_n ginomenoi* (una expresión diferente)] no son dioses en absoluto" (Hch 19:26). Apocalipsis 9:20 también menciona los ídolos que eran "obras de sus manos *[erg_n t_n cheir_n]".*

Conclusión

Debemos recordar que Jesús llama al Israel del primer siglo bajo sus autoridades incrédulas una "generación adúltera" (Mt 12:39; 16:4). Ese cargo se remonta a la infidelidad del Israel del Antiguo Testamento a través de la idolatría.
Por lo tanto, el sistema del templo del primer siglo sobre el cual Juan está escribiendo, está controlado por un sumo sacerdocio corrupto que niega al Mesías y ahora se ha convertido en un ídolo vinculado y comparado con la adoración al emperador.

En consecuencia, Cristo comienza a alejar a su pueblo del templo porque con su venida ya no sirve para ningún propósito aprobado por Dios.
La razón por la que los cristianos visitan el templo en Hechos no es para participar en su adoración de culto, sino para obtener acceso para testificar a los judíos (Hch 5:25, 42; cf. 3:11; 5:12, 20). En esto, estaban siguiendo el ejemplo de Jesús que había "hablado abiertamente" en "las sinagogas y en el templo, donde estaban todos los judíos".

juntaos" (Jn 18,20; cp. Mt 21,23; 26,55; Lc 19,47). El templo es "el punto de encuentro para los discípulos, y el lugar natural para que los apóstoles presenten su reclamo al liderazgo religioso de Jerusalén de que Jesús, aunque crucificado, es el Mesías de Israel. Es un 'objetivo estratégico natural'". 272 Ciertos pasajes clave en Hechos

> indican que los apóstoles estaban en el Templo principalmente para correr la voz sobre el cumplimiento de la historia que ellos creían que había comenzado con las acciones de Jesús. El patio del Templo era el principal lugar de reunión pública en Jerusalén, y el lugar obvio para tales actividades. 273

El sermón de mártir de Esteban destaca el radical fracaso espiritual y moral de Israel, mostrando que "tú que recibiste la ley por orden de los ángeles . . . no la guardó" (Hch 7:53): Israel es "dura de cerviz", "incircunciso de corazón", "resistiendo siempre al Espíritu Santo" (Hch 7:51). Persiguieron a los profetas y son "traidores y asesinos" del "Justo" (Hch 7:52). El pueblo mismo es corrupto, su templo es corrupto, irrelevante y erróneamente exaltado. Por lo tanto, detrae a Israel de la adoración apropiada de Dios, sirviendo por lo tanto como un ídolo. los servicios del templo

> no lo sea. . . ser . . . representan la voluntad de Dios para que los que muy diferentes áreas de expresión religiosa. Tal actitud deberían haber cambiado ya eventualmente podría resultar en la demanda de que los vanos pero seductores servicios del templo deben cesar, incluso que el templo debe ser destruido. 274

Por esta perspectiva "la iglesia primitiva fue acusada una y otra vez de oponerse al templo, en el caso de Esteban (Hch 6,13s), Pablo (Hch 21,28) y todos los apóstoles (Ev. Pe 7,26) . Parece que este dicho de Mc 14,58 fue importante en la polémica anticristiana de la época de Marcos". 275 "El punto del discurso [de Esteban] está claramente dirigido contra la sobreestimación del templo en Jerusalén". Como declaró el cristiano Bernabé del siglo II: "los miserables [judíos], errantes en el error, no confiaron en Dios mismo, sino en el templo, como siendo la casa de Dios.
Porque casi a la manera de los gentiles le adoraron en el templo" (Granero 16). El culto ordenado por Dios, bajo el control de aquellos que gritan "no tenemos más rey que César", es equivalente a la adoración al emperador que Juan está exponiendo.

Hare señala que "la persecución se produjo cuando los cristianos desafiaron los símbolos de la solidaridad étnica con tanta fuerza que se colocaron más allá de

los límites de tolerancia de la comunidad judía.”276 Los judíos, por lo tanto, buscan la pena capital para cualquiera que hable en contra o profane el templo, en los días de Jeremías (Jeremías 26:7–8, 11; *Ant.* 10:6:2) así como en el primer siglo (Hch 6:14; 21:26–30; 24:6; 25:7–8; *Sanh.* 13:5; *Ros. Has.* 17a; *Ber.* 9:13b). Josefo registra la historia de Jesús Ananías, quien predica el ay de Jerusalén y el templo, los judíos finalmente lo matan *(JW* 6:5:3).

Por lo tanto, “la acusación formulada contra Jesús en su juicio de que 'destruiría el Templo', aunque 'falsa' en un nivel, resulta cierta en un nivel más profundo. 'Jesús es el destructor del Templo en sentido figurado: su destrucción es el resultado de su muerte, provocada por los encargados del culto del Templo'” .) “parecen haber sido falsos más en el matiz y el grado que en el tipo.

De las acusaciones y de su defensa, es claro que Esteban había comenzado a aplicar sus convicciones cristianas sobre la centralidad de Jesús de Nazaret en el programa redentor de Dios.”278

8. LAS ADIVINAS HEBREAS, EL 666 Y LOS CRISTIANOS ASIÁTICOS

> *Aquí está la sabiduría. El que tiene entendimiento, calcule el número de la bestia, porque el número es el de un hombre; y su número es seiscientos sesenta y seis. (Apocalipsis 13:18)*

Introducción

En Apocalipsis 13:18 encontramos la famosa y desconcertante guematria que identifica a la bestia de Apocalipsis (la primera bestia, es decir, la bestia del mar; cp. Apocalipsis 13:1):

> Aquí está la sabiduría. El que tiene entendimiento, calcule el número de la bestia, porque el número es el de un hombre; y su número es seiscientos sesenta y seis.

Dado que la bestia juega un papel destacado en Apocalipsis y dado que Juan presenta su número para brindarle a su lector "sabiduría" y "entendimiento", interpretar el número es importante para reconocer quién es la bestia.

En varios de mis trabajos sostengo que el hombre que es este peligro relevante, contemporáneo, blasfemo y autorizado para la Iglesia cuando Juan escribe es Nerón César, el sexto César de Roma (ver: Suetonio, *Vidas de los Doce Césares,* Libro 6, *Nerón).* 279 Una línea de argumentación en esta dirección señala que el número seiscientos sesenta y seis *(no* una serie de tres seises, porque el texto en realidad dice: “seiscientos sesenta y seis”) resulta ser el valor numérico de Nerón El nombre de César cuando se escribe en caracteres hebreos.

Este descubrimiento es realizado simultáneamente a fines del siglo XIX por varios académicos que trabajan de forma independiente: Heinrich Julius Holtzmann, Ferdinand Benary, Ferdinand Hitzig y Eduard Wilhelm Eugen Reuss. 280 Se trata de un descubrimiento notable que arroja un torrente de nueva luz sobre uno de los profundos misterios del Apocalipsis.

Muchos, sin embargo, ven esta interpretación como ingeniosa, pero muy poco probable.
Se quejan de que este punto de vista se basa en un error ortográfico de "Nero Caesar" en el sentido de que la ortografía hebrea normal carece de una letra necesaria para dar como resultado

el valor de 666. Por ejemplo, Mounce se queja: “Un cambio a las letras hebreas es poco probable ya que Apocalipsis está escrito en griego y no hay indicios de que el enigma se resuelva transponiéndolo a otro idioma”. 281 Morris está de acuerdo: “Para obtener este resultado, debemos usar la forma griega del nombre en latín, transcribirlo a caracteres hebreos y con una variante ortográfica además”. 282 También argumentan que es muy dudoso porque Juan está escribiendo a siete iglesias gentiles en Asia Menor (Apocalipsis 1:4, 11; 2:1–3:22).
Quizás si estuviera escribiendo a una comunidad de cristianos de habla hebrea en Israel, esto podría ser posible. ¿Cómo respondemos a quejas tan razonables?

El problema de la ortografía

Primero responderé rápidamente al problema de ortografía, ya que se puede descartar con bastante facilidad. Hallazgos arqueológicos documentan que una ortografía hebrea del primer siglo del nombre de Nero nos proporciona precisamente el valor de 666: “Neron Kaiser.”283 De hecho, el famoso léxico del Talmud de Jastrow contiene esta misma ortografía. 284 Siendo así, no podemos descartar sumariamente esta posibilidad: de hecho encaja con la ortografía del nombre de Nerón en el primer siglo. Incluso si es una ortografía relativamente rara, *es* una ortografía aceptable.

Es más, debemos ser conscientes de que las variantes de nombres no son infrecuentes en los días bíblicos. Vemos eso con frecuencia en las Escrituras mismas. Han surgido muchos debates sobre la ortografía de los nombres de algunos de los profetas (como "Elijah", que a veces se escribe "Elijah" y otras veces "Eliah"). También tenemos la famosa situación con respecto a la ciudad de “Jerusalén”: tiene dos grafías distintas en el griego del Nuevo Testamento: *Ierosalem* e *Ierosolyma.* Hoy estamos más familiarizados con la ortografía estandarizada en la cultura occidental moderna. Entonces, esta variante ortográfica no perjudica el argumento de que se refiere a Nerón César.

El problema de la ubicación

Pero la otra objeción es realmente la más convincente para algunos. ¿Cómo podía Juan escribir a los cristianos gentiles de Asia Menor de habla griega y esperar que hicieran la gimnasia lingüística necesaria para convertir el número griego "seiscientos sesenta y seis" en el nombre hebreo "Neron Kaiser"?
Pero de nuevo, podemos responder adecuadamente a esto. Considere la siguiente explicación.

Primero, la etnia de John. Juan mismo, el mismo autor de Apocalipsis, es un cristiano hebreo. Su idioma nativo es el hebreo (o arameo) y sus patrones de pensamiento son el hebreo. Vemos el fuerte carácter hebraico del autor en su gramática. Por ejemplo, en su comentario académico RH
Charles incluye una importante sección introductoria titulada "Una breve gramática del Apocalipsis". La sección 10 de esta "Gramática" se titula "El estilo hebraico del Apocalipsis". 285 Allí Charles señala la sintaxis inusual de Juan: "La razón clara es que, *mientras escribe en griego, piensa en hebreo.* "286 David Aune está de acuerdo con Charles. 287

Como dice JPM Sweet: "La probabilidad es que el escritor, pensando en hebreo o arameo, consciente o inconscientemente transfirió modismos semíticos a su griego, y que sus 'aullidos' son intentos deliberados de reproducir la gramática del hebreo clásico en ciertos puntos. ." 288 El carácter hebreo de la profecía es tan pronunciado que algunos eruditos incluso han sugerido que Juan la escribió originalmente en arameo, un idioma afín al hebreo. 289

Por lo tanto, debemos entender que los lectores gentiles *siempre* se enfrentan a dificultades hebraicas en Apocalipsis. El hebreo es la atmósfera misma de la presentación de Juan.

Segundo, el telón de fondo de Juan. Aunque Juan escribe en griego (griego hebraizado, debemos recordar) y para gentiles, los eruditos han reconocido desde hace mucho tiempo que Apocalipsis es el libro más "judío" del Nuevo Testamento, superando tanto a Mateo como a Hebreos. Juan hace innumerables alusiones al Antiguo Testamento: "El Apocalipsis contiene más referencias al Antiguo Testamento que cualquier otro libro del NT."290

A veces Juan incluso alude a pasajes muy oscuros del Antiguo Testamento. Pero en todos los casos el Antiguo Testamento forma el telón de fondo de la obra. Para

por ejemplo, en la carta a la iglesia de Pérgamo, se refiere a Balaam y Balac. Juan no está usando accidentalmente el Antiguo Testamento; lo está usando con fines dramáticos. Sus lectores gentiles tendrían que asegurar un conocimiento claro de las Escrituras del Antiguo Testamento para entender completamente Apocalipsis. El "problema" de la ortografía hebraica de "Neron Kaiser" es solo una parte del problema que enfrentan los lectores gentiles.

En tercer lugar, la población local. Esta objeción contra este análisis de la identidad de seiscientos sesenta y seis pasa por alto el contexto social de las iglesias asiáticas. En el siglo I, Asia Menor está densamente poblada por judíos de la diáspora. La población judía en el imperio en ese momento no es menos de seis a siete millones, 291 alcanzando hasta el 15 por ciento de la población. 292 Es más, encontramos las "mayores concentraciones de asentamientos judíos" en Egipto, Palestina, Siria y Asia Menor (audiencia directa de Juan). 293 Jeffers señala que

> en la época de Cristo, los judíos estaban muy dispersos por las ciudades y el campo del Imperio y más allá. . . . Las regiones de Mesopotamia, Siria, Asia Menor y Egipto tenían cada una más de 1 millón de residentes judíos. . . . Había una población judía sustancial en prácticamente todas las ciudades de cualquier tamaño decente en la región mediterránea.[294]

Filón, el filósofo judío del primer siglo, señala de su raza nativa que "diez mil de ellos están en todas las regiones del mundo habitable, en Europa, *en Asia* y en África, en el continente, en las islas, en las costas y en las partes del interior" (Embajada 36 §283). Por eso vemos judíos de Asia en Jerusalén en Pentecostés (Hechos 2:9) y por eso escuchamos de judíos asiáticos en otros lugares de Hechos (Hechos 6:9; 21:27; 24:18).

Sabemos por la práctica de Pablo que a menudo establece iglesias en el contexto de las sinagogas. Curiosamente, una de las siete iglesias en Apocalipsis es Éfeso (Ap 1:11; 2:1), donde Pablo razona con los judíos en su sinagoga (Hch 18:19; véase también Hch 20:17–18). Aquí también es donde los judíos conversos eventualmente comienzan a enseñar la falsa doctrina contra la cual Pablo tiene que advertir (1Ti 1:3–7). En Hechos 19:10 leemos: "Esto sucedió por dos años, de modo que todos los que habitaban en Asia, tanto judíos como griegos, oyeron la palabra del Señor" (Hch 19:10). Deberíamos esperar que se emplee el mismo método en las iglesias de Asia Menor a las que Juan dirige su libro, especialmente porque el evangelio es para el "judío primeramente" (Ro 1:16).

En consecuencia, debemos esperar una concentración significativa de cristianos hebreos en las iglesias de Asia Menor. De hecho, uno de los subpropósitos de Juan sería como el del autor de Hebreos: advertir a los judíos conversos que no vuelvan a caer en el judaísmo. Después de todo, en dos de las siete cartas introductorias, Apocalipsis afirma que los cristianos son los verdaderos judíos, mientras que los judíos raciales simplemente "dicen que son judíos" (Apoc. 2:9; 3:9). Por lo tanto, la designación gemática de Nerón en hebreo no perdería totalmente a su público objetivo.

En cuarto lugar, el método de recepción. Juan no envía múltiples copias de Apocalipsis a cada iglesia esperando que todos los miembros de cada una de las siete iglesias lo lean por su cuenta. Más bien, envía Revelación a los líderes de las iglesias, los "ángeles" de la iglesia (Apoc. 2:1, 8, 12, 18; 3:1, 7, 14).
Estos sin duda serían líderes que eran intérpretes bien educados.

El cristianismo es una religión del libro, y por lo tanto requiere un liderazgo entrenado en el libro. De hecho, dos de los requisitos de Pablo para ser anciano en la Iglesia son que sean: (1) "capaces de enseñar" (1Ti 3:2; cp. 2Ti 2:24) y (2) "no un nuevo converso" (1Ti 3:2; compárese con 2Ti 2:24). 3:6). Él instruye a Timoteo a "prestar atención a ti mismo ya tu enseñanza" (1Ti 4:16). Curiosamente, Pablo dirige esta carta a Timoteo mientras Timoteo está en Éfeso (1Ti 1:3), que es una de las ciudades a las que Juan se dirige en Apocalipsis (Apocalipsis 1:11; 2:1). Pablo también le dirige a formar líderes capaces de enseñar: "Lo que me has oído en presencia de muchos testigos, esto encarga a hombres fieles que sean idóneos para enseñar también a otros" (2Ti 2:2).

El problema de que cualquier novicio gentil comprenda las Escrituras se resuelve con la instrucción de un maestro, como vemos en el caso de Felipe y el eunuco etíope: "Y cuando Felipe llegó corriendo, le oyó leer al profeta Isaías, y dijo: ' ¿Entiendes lo que estás leyendo?' Y él dijo: 'Bueno, ¿cómo podría yo, a menos que alguien me guíe?' E invitó a Felipe a subir y sentarse con él. . . . Y Felipe, abriendo su boca, y comenzando desde esta Escritura, le anunció a Jesús" (Hch 8:30–31, 35).

Además, Juan escribe el Apocalipsis con vistas a ser *leído* públicamente ante las iglesias: "Bienaventurado el que lee, y los que oyen las palabras de la profecía, y prestan atención a las cosas en ella escritas" (Ap 1, 3). los

los lectores públicos en cada una de las iglesias (quienquiera que sean) ciertamente *explicarían* lo que están leyendo. Por ejemplo, cuando Jesús entra en la sinagoga de Nazaret, lee el rollo de Isaías de la sinagoga (Lc 4, 16-18), luego lo explica a sus oyentes (Lc 4, 20-22). Este es incluso un patrón que encontramos en el Antiguo Testamento, como cuando Esdras y sus asistentes leyeron la Ley a Israel: "Leyeron del Libro de la Ley de Dios, aclarando y dando el significado para que la gente pudiera entender lo que estaba siendo leído" (Neh 8:8).

A diferencia de hoy, no todos en el primer siglo tienen Biblias personales, porque los libros (pergaminos) son caros (ya que están escritos a mano) y la capacidad de lectura es limitada. Los judíos de esa época dependían de escuchar la palabra de Dios a través *de lecturas públicas* en la sinagoga local (cf. Hch 13:15, 27; 15:21; 2 Cor 3:14–15). Los primeros cristianos reciben las epístolas del Nuevo Testamento de la misma manera (Col 4:16; 1Tes 5:27). Por lo tanto, es práctica común que los líderes de las iglesias del Nuevo Testamento lean *y expliquen* las Escrituras: "Mientras yo venga, estén atentos a la lectura pública de las Escrituras, a la exhortación ya la enseñanza" (1Ti 4:13). La *"lectura pública* " de la Escritura incluiría "exhortación y *enseñanza",* es decir, aplicación y explicación.

Quinto, la naturaleza del libro. Además de todo esto, debemos reconocer que el libro es difícil de entender incluso aparte de esta comprensión hebrea del número de la bestia. ¿Quién de nosotros diría que Apocalipsis es una lectura fácil? ¿Por qué deberíamos sorprendernos si hay una dificultad como esta lectura hebrea en Revelación 13:18? ¿No es Apocalipsis un libro repleto de numerosas dificultades? Incluso el mismo John se confunde en ocasiones. De hecho, en una de esas ocasiones un ángel intérprete le explica el asunto: En Apocalipsis 7:13 el ángel le pregunta a Juan el significado de los vestidos de túnicas blancas. Juan tiene que pedirle al ángel que le diga (Apocalipsis 7:14).

En Apocalipsis 17:6, cuando Juan ve a la ramera borracha, "se maravilló mucho". En el siguiente versículo leemos: "Y el ángel me dijo: '¿Por qué te *preguntas?* Yo os *diré* el misterio de la mujer y de la bestia que la lleva, la cual tiene las siete cabezas y los diez cuernos.'" Así, Juan inicialmente no entiende lo que ve, entonces el ángel viene a explicar. Podríamos esperar que el "ángel" local (líder, Apocalipsis 2:1, 8, 12, 18; 3:1, 5, 7, 14)

en cada una de las siete iglesias podría hacer lo mismo con respecto a Apocalipsis 13:18.

Sexto, hebraicismo similar en otros lugares. El uso de nombres hebreos no es único para identificar a la bestia. En otros lugares Juan usa nombres hebreos.
Por ejemplo, en Apocalipsis 16:16 leemos: "Y los reunieron en el lugar que en hebreo se llama HarMagedón". En otro lugar leemos: "Tienen por rey sobre ellos, al ángel del abismo; su nombre en hebreo es Abadón, y en griego tiene el nombre de Apolión" (Ap 9, 11).

Vemos también la palabra hebrea "Satanás" usada por Juan, que se interpreta al griego como "el diablo": "fue arrojado el gran dragón, la serpiente antigua, que se llama diablo y Satanás" (Ap 12,9). . También aparecen otras palabras hebreas: "Amén" se dice que significa "verdaderamente" (Apoc. 3:14). El "aleluya" hebreo aparece solo en Apocalipsis en el Nuevo Testamento y ni siquiera se traduce a su equivalente griego (Apoc. 19:1, 3, 4, 6).

Por lo tanto, no sería una situación sin precedentes que Juan se refiriera a un nombre hebreo aquí en Apocalipsis 13:18. Sus oyentes verían esto en otros contextos, lo que podría servir como un indicio de esa posibilidad en el texto que tenemos ante nosotros.

Séptimo, el consenso académico. Muchos eruditos notables del Nuevo Testamento aceptan el nombre hebreo "Neron Kaiser" como la solución al misterio del 666. Nadie podría descartar a estos eruditos por no notar una falta de ortografía o pasar por alto el escenario de Asia Menor de Juan.

Ver por ejemplo:

> BC Birch, "Number", en Geoffrey W. Bromiley, ed., *The International Standard Bible Encyclopedia* (2.ª ed.: Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 3:561.
>
> Ian Boxall, *La Revelación de San Juan* (BNTC) (Peabody, Mass.: Hendrikson, 2006), 198.
>
> Ralph P. Martin y Peter H. Davids, eds., *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997), 909.
>
> Bruce M. Metzger y Michael D. Coogan, eds., *The Oxford Companion to the Bible* (Nueva York: Oxford University Press, 1993), 700.

Brent C. Butler, ed., *Diccionario Bíblico Holman* (Nashville: Holman, 1991), 1030–31.

Allen C. Myers, ed., *The Eerdmans Bible Dictionary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 956.

Ernst Dieter Schmitz en Colin Brown, ed., *Nuevo Diccionario Internacional de Teología del Nuevo Testamento,* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 2:684.

Curiosamente, una variante textual en Apocalipsis 13:18 da el número como "616", que presenta el valor del nombre de Nerón cuando se escribe en latín. Como explica el renombrado erudito griego Bruce Metzger: “Quizás el cambio fue intencional, dado que la forma griega Neron Caesar escrita en caracteres hebreos *(nrwn qsr)* equivale a 666, mientras que la forma latina Nero Caesar *(nrw qsr)* equivale a 616. ”295

Conclusión

Fuerte evidencia sugiere que el número seiscientos sesenta y seis de Juan representa a Nerón César. Y esa evidencia se deriva de una ortografía hebrea del primer siglo de su nombre. Aunque algunos se quejan de que esto crea problemas innecesarios para la audiencia gentil de Juan en Asia Menor, tal problema no es único en Apocalipsis. Y el problema se resuelve dirigiendo Apocalipsis a lectores públicos informados en las iglesias, quienes explicarían las dificultades para las congregaciones.

9. LA BESTIA DE LA TIERRA Y LA GRAN ARISTOCRACIA SACERDOTAL

Y vi otra bestia que subía de la tierra; y tenía dos cuernos semejantes a los de un cordero, y hablaba como un dragón. (Apocalipsis 13:11)

Introducción

En Apocalipsis, Juan presenta dos bestias malvadas que plagan el mundo. En mi capítulo anterior me enfoco en un tema que se relaciona con la primera bestia, la bestia del mar (Apocalipsis 13:1). En este capítulo consideraré la segunda bestia, la bestia de la tierra, que podemos traducir literalmente como "tierra" (Apoc. 13:11).

Presentando a la Bestia

Aquí aparece el tercer personaje en la parodia antitética del Apocalipsis de la Santísima Trinidad: "otra bestia", que está alineada con el dragón y la bestia marina (Ap 13:1, 2, 11; cf. 16:13). El dragón viene del cielo (Ap. 12:4, 7–9), la primera bestia del mar (Ap. 13:1), y ahora la segunda bestia de la tierra (Ap. 13:11). Esta nueva bestia "sube de la tierra" en paralelo a la primera bestia que "subía del mar" (Apocalipsis 13:1).
Ambas bestias están directamente relacionadas con el dragón, Satanás (Apoc. 13:2, 11), lo que parece ser una razón importante para toda esta sección.

Este vínculo con Satanás nos recuerda la tentación de Cristo justo antes de que entre en su ministerio público a Israel. En Marcos 1:12–13, Cristo debe enfrentarse a "Satanás" (satana, cp. Rev 12:9) en el "desierto" (er_mon, cp. Rev 12:14; 17:3) entre las "bestias" salvajes *(th_ri_n,* véase Apoc 13:1, 11). En cuanto a la función de esta sección, Ruiz señala que "no nos encontramos ante motivos discretos y separados cuando leemos lo que Juan nos dice sobre el Dragón y las Bestias, sino ante un complejo de símbolos teriomorfos interrelacionados que pretenden identificar a los enemigos de Dios en el lenguaje de Dan 7." 296

Esta segunda bestia aparece *después de* la primera bestia, lo que indica que está *subordinado a* ella y tiene *menos poder.* Por lo tanto, solo tiene “dos cuernos como de cordero” en lugar de diez cuernos en un temible carnívoro compuesto (cp. Apoc 13:1). La autoridad de esta bestia deriva de la primera bestia, porque “ejerce toda la autoridad de la primera bestia” (Apoc. 13:12a). Y lo hace bajo su atenta mirada, es decir, “en su presencia” (Ap 13,12b). Su misión subordinada se enfatiza aún más en que “él hace que la tierra y los moradores de ella adoren a la primera bestia” (Ap 13:12c).

Al igual que su mentor, el dragón también emplea a la segunda bestia, pues en Apocalipsis 13:1c leemos: “hablaba como dragón” (“dragón” es anarthrous pero seguramente “el” dragón recientemente mencionado). Dado que en realidad nunca oímos hablar al dragón, ¿cómo habla?297 Debemos resolver esta cuestión contextualmente.

Anteriormente leemos que el dragón es expulsado de la corte celestial de Dios (Ap. 12:7) donde *acusó a* los hermanos ante el trono de Dios (Ap. 12:10 [2x]).
Tenga en cuenta también que tiene dos nombres, los cuales significan "calumniador": "diablo" y "Satanás" (Apocalipsis 12: 9). Esta segunda bestia está subordinada a la primera bestia (Apoc. 13:12) a quien el dragón le ha dado autoridad satánica (Apoc. 13:2b) para hacer guerra contra los santos (Apoc. 13:5, 7). En consecuencia, el hecho de que la segunda bestia hable “como un dragón” implica su calumnia legal mortal (Ap 2:9; 3:9; cp. 13:1, 5, 6; 17:3) mientras engaña y miente *(plana,* Ap 13: 14; compárese con Gé 3:13; cf. 12:9; 20:3, 8, 10).

Curiosamente, incluso la apariencia de la segunda bestia es engañosa: tenía dos cuernos "como un cordero" pero "hablaba como un dragón". Es como su padre el diablo, que tanto “fue homicida desde el principio, y no se mantuvo firme en la verdad” (Jn 8, 44). Jesús acusa esto contra los fariseos y otros (Jn 8:13) en el contexto de su deseo de matarlo (Jn 8:37, 40, 59). La misión de la segunda bestia es emplear calumnias asesinas para continuar la obra judicial acusatoria del dragón (Ap. 12:10c), aunque ya no está en el cielo (Ap. 12:10d).

Smalley resume la comprensión dominante de esta bestia terrestre. Él descarta cualquier referente local contemporáneo en particular, afirmando en cambio: “Si bien estos temas [del primer siglo] pueden estar entretejidos en el tapiz del pensamiento visionario de Juan en este punto, la imagen es en última instancia más amplia y

Más adentro . . . . Juan está hablando de engaño y falsedad en cualquier momento y en cualquier lugar". 298 Pero aunque la naturaleza aplicable de toda la Escritura hace que *cualquier pasaje* sea "más amplio y más profundo" a modo de *aplicación,* seguramente el enfoque de Smalley es exactamente opuesto a cómo debemos entender el paso.

La segunda bestia surge en un contexto histórico particular (Apocalipsis 1:1, 3 — plazo cercano) y en un entorno geográfico específico (Apocalipsis 13:11 — "la Tierra"). Como ocurre con la mayor parte de las Escrituras, Apocalipsis es literatura ocasional que trata temas específicos relacionados con personajes históricos. Por supuesto, podemos y debemos sacar lecciones de la aparición de esta bestia en la historia; debemos esperar una aplicación moral y espiritual extendida en toda la Escritura (p. ej., 1 Corintios 10:6, 11 en su contexto, vv 1–10). Pero Juan escribe sobre la aparición concreta de la segunda bestia en el tiempo y en la tierra. *No* está presentando lecciones morales en forma simbólica, sino profetizando eventos históricos que incorporan principios morales (p. ej., estas "cosas" deben suceder, Apocalipsis 1:1, 19; 4:1; 22:6). ¿No podría Cristo declarar que "no matarás" no solo significa lo que afirma directamente, sino *que también* incluye *por extensión* una prohibición del odio (Mt 5:21-22)?
¿No eran las leyes de casos del Antiguo Testamento extensiones y aplicaciones concretas de la ley moral fundamental que se encuentra en los diez mandamientos?
¿No *precede* alguna directriz específica en las Escrituras y *sienta las bases para* aplicaciones generales más amplias?

Identificando a la Bestia Terrestre

¿Quién, entonces, es esta segunda bestia en el servicio próximo de la primera bestia y el ministerio final de Satanás? Debemos notar su origen histórico que difiere de la primera bestia: él "sube de la tierra" (Ap 13, 11, 12, 14), mientras que la primera bestia surge del mar (Ap 13, 1). Esto parece representar la asociación de la bestia con "la Tierra", es decir, Israel.
Milligan argumenta que "la 'tierra', como se usa aquí, debe ser el símbolo de los judíos". 299 Ford considera que "la tierra" aquí se refiere a "Palestina" porque "tierra" es "sinónimo de Israel en los escritos judíos". 300 La frase "la tierra" puede traducirse literalmente como "la tierra".

Juan parece usar con frecuencia el término de Israel. De hecho, el verso tema de Juan (Apoc. 1:7) asocia "la tierra" con las tribus de Israel, sugiriendo que significa

"la tierra." Apocalipsis 6:10 presenta a los mártires pidiendo el juicio de Dios contra los que moran en la Tierra, lo que refleja fuertemente el lenguaje de Mateo 23:34–36 y que claramente se refiere a Israel. En varios lugares, Juan distingue a los habitantes de la "Tierra" de los pueblos de todo el mundo (Apoc. 11:9–10; 13:7–8).

El preterismo histórico-redentor está limitado por indicadores de marco de tiempo derivados exegéticamente que exigen que los eventos de Apocalipsis ocurran poco después de que se escriba Apocalipsis (Apoc. 1:1, 3; 22:6, 10). Esto requiere que la bestia terrestre sea relevante para la sufrida audiencia del primer siglo de Juan. Los comentaristas preteristas presentan varias opciones desde esta perspectiva para identificar a la segunda bestia.

Las interpretaciones opcionales

Primero, el sacerdocio imperial. Los preteristas conservadores Moses Stuart, David Clark, Nils Lund, Loren Brink y Jay Adams lo ven como representante del sacerdocio imperial (a menudo asociado con los gobernadores provinciales) en todo el imperio. 301 Esto concuerda con un gran número de estudiosos de otras escuelas que "son casi unánimes"302 respecto a esta interpretación. Tenemos evidencia clara de un poco más tarde en la historia *(ca.* 113 d. C.) de que Plinio solicita consejo a Trajano sobre la mejor manera de tratar con los cristianos que no adorarían la imagen del emperador.

En segundo lugar, los procuradores de Judea. Otros, como Stuart Russell, Milton Terry y James Ratton, proponen que esta bestia retrata a los administradores imperiales locales que supervisan a Israel. 303 Terry sugiere que los *dos* cuernos pueden indicar los dos últimos procuradores que sirvieron justo antes y provocaron la guerra judía: Lucceius Albinus (62–64 d. C.) y Gessius Florus (64–66 d. C.).
Josefo los menciona juntos como los peores procuradores y aguijones de la guerra *(JW* 2:14–15; *Ant.* 20:11:1; cp. 18:1:6; *JW* 2:16:2; 2:17). :4). Tácito está de acuerdo con la evaluación de Josefo *(Hist.* 5:10).

Tercero, el general Vespasiano. FW Farrar, haciendo referencia a Hildebrandt, presenta un sólido argumento de diez puntos a favor de Vespasiano. 304 Incluidos entre estos están los caminos más suaves de Vespasiano (representados por su ser un cordero, Rev 13:11), su ser

el delegado comisionado de Nerón para sofocar la revuelta judía (Ap 13:12; *JW* 3:1:1), hacer cumplir la voluntad de Nerón (Ap 13:14), ser conocido como un hacedor de milagros (Ap 13:13a; Dio 66:8; Suetonius *Vesp* 7; Tacitus *Hist.* 4:82), y más.

Cuarto, el mesianismo político. Rick Van De Water 305 ofrece una sugerencia novedosa: la segunda bestia representa el "mesianismo político" en la Tierra, mientras que la primera bestia simboliza el judaísmo de la diáspora esparcido por todo el imperio. Señala que en los Evangelios y Hechos Roma no muestra una hostilidad particular hacia los cristianos, mientras que los Evangelios advierten repetidamente sobre la oposición judía (Mt 10:16–18; 23:34–37) y Hechos registra sus implacables ataques (p. ej., Hch 8: 1; 21:27; 24:19). Esto encaja bien con el tema del juicio judío de Apocalipsis (Apocalipsis 1:7), las preocupaciones judías específicas mencionadas en dos de las siete cartas (Apocalipsis 2:9; 3:9) y el fuerte tono hebraico de todo el Apocalipsis. En consecuencia, ninguna bestia representa a la Roma imperial, sino al primer enemigo de la Iglesia, el Israel del pacto.

Quinto, Flavio Josefo. Ford y Barker argumentan que la segunda bestia simboliza a Josefo. 306 Señalan que es de la Tierra (Jos., *Vida* 1); es un sacerdote, apareciendo así como un "cordero" (Jos., *Vida* 1); ejerce la autoridad de la primera bestia en su presencia, mientras sirve como portavoz de Vespasiano y Tito a los judíos (Josué, *JW* 5:9:2; 6:2:1); interpreta los oráculos y las profecías como un falso profeta *(JW* 3:8:3; 3:8:9; *Life* 9; cp. Rev 19:20); intenta asegurar la rendición y sumisión de los judíos *(JW* 5:9:3) advirtiendo que si no se inclinan ante Roma, morirán *(JW* 5:9:3; cp.
Apocalipsis 13:15); y advierte del fuego que inundará el templo y Jerusalén (Josué, *JW* 5:9:4; 6:2:1; cp. Apoc. 13:13).

Sexto, el judaísmo apóstata. Eugenio Corsini, Cornelis Vanderwaal, David Chilton y JE Leonard suponen que esta bestia representa el establecimiento religioso judío. 307 Según Arthur Wain-wright, Firmin Abauzit (1679–1767) sostiene que "la bestia de la tierra representa a los fariseos, y Babilonia simboliza a Jerusalén. Su caída es la destrucción de esa ciudad por los romanos."308 La aristocracia sumo sacerdotal que gobierna la vida religiosa y cultural de Israel tiene su sede en la Tierra; emplea blasfemamente el aparato judicial romano para crucificar a Cristo (Mt 26:59; Jn 11:47–48; 19:5, 12); involucra a líderes religiosos asociados con el culto (Mt 26:3) y la profecía (Jn 11:51), quienes por lo tanto serían lobos

vestidos de ovejas (Mt 7,15; 24,5, 11; cp. Apoc 13,11); obrar falsos milagros (Mt 24,24; Hch 8,9–24; 13,6–11; 19,13–16); y son una causa generalizada de muerte para los cristianos (Hch 5:27ff; 9:1–2; 21:11; 22:5; 25:7; 26:10).

La interpretación preferida

Debemos descartar la primera visión, pues la salida de la bestia "de la Tierra" (ek *t_s g_s)* es un dato enfatizado y clave que la identifica. Una vez más, debemos entender que "la 'tierra" es sinónimo de Israel en los escritos judíos". 309 Aunque es distinto y está subordinado a la bestia romana, está aliado con ella *en Judea,* "la Tierra". Así pues, así como el mar de donde surge la bestia mayor toca la mayor parte de las provincias romanas, presentándolo así en el escenario del "mundo" (el *oikoumen_) ,* así la bestia subordinada tiene un reino menor, "la Tierra" (h_ g_), Israel.

Y aunque durante mucho tiempo sostuve el punto de vista del procurador, finalmente no cumple con los requisitos de Apocalipsis. El procurador de Judea aparece en la Tierra y tiene vínculos indiscutibles con la Roma imperial y su emperador. Sin embargo, la bestia terrestre tiene fuertes asociaciones religiosas, mientras que los procuradores eran principalmente agentes fiscales con poderes policiales que representaban al emperador. 310 Esta bestia menor aparece como un "cordero" que nos recuerda la adoración en el templo en la que "el cordero es la víctima sacrificial dominante". la imagen del cordero de la segunda bestia apunta al sistema de sacrificios de Israel y sus afirmaciones religiosas. Y más tarde Juan lo identifica como el "falso *profeta" (Ap* 19,20) que está directamente asociado con el diablo y la primera bestia (Ap 16,13; 20,10). Dado que Apocalipsis es un libro muy orientado al Antiguo Testamento, debemos reconocer que "en la Escritura, la profecía falsa aparece solo dentro del contexto del pacto"312 y posee un carácter religioso. Por lo tanto, la bestia terrestre cumple aquí "principalmente un papel religioso". 313

Además, los procuradores de Judea no parecen lo suficientemente significativos como para molestarse en rastrear su destino final hasta el abismo. La segunda bestia debería tener más presencia en otras partes de Apocalipsis (que los procuradores no tienen), aunque bajo diferentes imágenes. Como mostraré, está estrechamente asociado con la ramera Jerusalén en capítulos posteriores, mientras que el

la sede administrativa del procurador está en Cesarea. Además, al igual que los propios ejércitos romanos, los procuradores sirven como varas de castigo de Dios contra Israel y no tienen un interés moral directo en el drama de Juan, que destaca las aflicciones dirigidas intencionalmente a los seguidores del Cordero y presenta los juicios de Israel como necesarios y justos. Podemos argumentar de la misma manera con respecto a la cuarta sugerencia, Vespasiano. Puede aparecer como el jinete del caballo blanco trayendo juicio sobre Israel desde lejos (Apoc. 6:2), efectuando así la voluntad de Dios. Además, nunca persigue a los cristianos.

Las últimas tres opciones cumplen con los tres requisitos fundamentales de Apocalipsis: relevancia contemporánea, juicio sobre Israel y enfoque en la Tierra. De hecho, estas tres opciones están tan estrechamente relacionadas en significado que deberíamos combinarlas (excepto por la parte de la interpretación de Van De Water con respecto a la *primera* bestia). Aunque Josefo por sí solo es una interpretación demasiado estrecha, es, sin embargo, un factor en la solución adecuada.
Después de todo, él es un sacerdote y un aristócrata judío, que sirvió como general durante la guerra judía y es un miembro destacado del liderazgo religioso con sede en Israel *(Vida* 1; *JW* 2:20:3). Mientras analizo el material a continuación, mostraré cómo la segunda bestia simboliza el judaísmo apóstata *concentrado en su liderazgo religioso en su aristocracia sumo sacerdotal.*

Explicando la Bestia de la Tierra

Debemos reconocer el significado histórico del templo y su liderazgo en Israel. Horsley observa:

> El Templo y el sumo sacerdocio eran las instituciones político-económicas centrales y dominantes de la antigua Judea, su dimensión religiosa era inseparable de su función político-económica. La Torá sirvió, en efecto, como la constitución y el código de leyes del estado-templo con centro en Jerusalén. Los fariseos y otros escribas/sabios cumplían una función de mediación político-económica-religiosa en ese templo-estado de Judea. . . . Dos breves pasajes de Josefo son suficientes para ilustrar cómo debemos proceder para comprender el estado del templo en Judea. 314

Los dos pasajes de Josefa que Horsley cita son:

> ¿Y dónde encontraremos una constitución mejor o más justa que la nuestra, mientras esto nos hace estimar a Dios como el Gobernador del universo, y permite a los sacerdotes en

> general para ser los administradores de los asuntos principales, y además confía el gobierno sobre los otros sacerdotes al sumo sacerdote mismo? qué sacerdotes nuestro legislador, en su primer nombramiento, no ascendió a esa dignidad por sus riquezas, o cualquier abundancia de otras posesiones, o cualquier abundancia que tuvieran como dones de fortuna; pero confió la dirección principal del culto divino a aquellos que superaban a los demás en capacidad de persuadir a los hombres y en prudencia de conducta. Estos hombres tenían el cuidado principal de la ley y de las demás partes de la conducta del pueblo que se les encomendaban; porque eran los sacerdotes que estaban ordenados para ser los inspectores de todo, y los jueces en los casos dudosos, y los castigadores de los que estaban condenados a sufrir castigo. *(Ap.* 2:21)

Josefo habla de dos posiciones importantes para controlar a Israel:

> uno perteneciente a la ciudad misma, el otro perteneciente al templo; y los que podían tenerlos en sus manos tenían toda la nación bajo su poder, porque sin el mando de ellos no era posible ofrecer sus sacrificios; y pensar en abandonar esos sacrificios es sencillamente imposible para todo judío. *(Ant.* 15:7:8)

En otro lugar, Josefo explica la función política dominante de los Sumos Sacerdotes en el primer siglo después del gobierno de Herodes Arquelao: "el gobierno se convirtió en una aristocracia, y a los sumos sacerdotes se les confió el dominio sobre la nación" (Ant. 20:10:1). . Como dice Horsley: "el gobierno mismo estaba dominado, si no compuesto exclusivamente por, sumos sacerdotes, otros notables y fariseos destacados". 315

La posición del liderazgo religioso de Israel es tal que en los apócrifos Ben Sira puede escribir sobre el Sumo Sacerdote en su día:

> Cuán glorioso estaba, rodeado del pueblo, / al salir de la casa de la cortina. / como la estrella de la mañana entre las nubes, / como la luna llena en la temporada de fiesta; / como el sol que brilla sobre el templo del Altísimo, / como el arco iris / Cuando recibió las espléndidas. . los sacerdotes, / de [illegible] hermanos a su alrededor, / era como un cedro joven en el Líbano / rodeado de troncos de palmeras.
> / Todos los hijos de Aarón en su esplendor / tenían en sus manos la ofrenda del Señor / delante de toda la congregación de Israel. . . / Entonces los hijos de Aarón gritaron; / tocaron sus trompetas de metal martillado; / sonaron poderosas fanfarrias / como recordatorio ante el Altísimo. / Entonces todo el pueblo se reunió rápidamente / se postró en tierra sobre sus rostros / para adorar a su Señor, / el Todopoderoso, Dios Altísimo. (Señor 50: 5–7, 12–13, 16–17)

Pero antes de continuar, debo señalar que Juan no presenta el drama aquí diacrónicamente sino temáticamente. Es decir, John no se preocupa por el orden específico de los eventos; está exponiendo la trinidad profana en su carácter inherente como se ilustra en su antipatía hacia Dios y su pueblo.

En Apocalipsis 12 presenta a Satanás frustrado por la ascensión de Cristo (pasando totalmente por alto su vida, ministerio y muerte, excepto su nacimiento, Apocalipsis 12:2, 4), y la huida cristiana a Pella. En Apocalipsis 13:1–10 presenta a la primera bestia y muestra su carácter malvado como se muestra en la persecución de Nerón y en la resistencia de la bestia a pesar de las guerras civiles romanas (Apocalipsis 13:3).

Volviendo a Apocalipsis 13:11–18, Juan expone el carácter maligno de la adoración y la conducta apóstatas de la bestia terrestre, que tienen como telón de fondo los juicios judiciales de Cristo en los Evangelios, así como la persecución de los cristianos en el templo y la sinagoga a lo largo de los Hechos. Juan muestra aquí el vínculo *moral* entre el dragón (Satanás), la bestia marina (Roma) y la bestia terrestre (la aristocracia sumo sacerdotal de Israel). Apocalipsis 2:9 y 3:9 ya vinculan a Satanás e Israel. 316 Juan ahora está desarrollando esto de manera más directa y dramática al mostrar la alineación moral y legal de Israel con la Roma pagana. Más adelante seremos testigos de la ramera de Jerusalén sentada sobre la bestia en Apocalipsis 17:3, 6, que proporciona un enfoque moral aún más agudo.

La actividad de la bestia terrestre

Ahora leemos que "ejerce toda la autoridad de la primera bestia en su presencia" (Ap 13:12a). Esta frase y su contexto siguiente se involucran en *una retrospectiva moral,* sin preocuparse por la guerra judía a la que alude anteriormente cuando menciona la estancia de la iglesia en Pella (Apoc. 12:6, 13–16).
En lugar de presentar cualquiera de las bestias con indicadores cronológicos, tenemos un simple: "Y vi" (Apocalipsis 13: 1, 11). Su interés aquí radica en la *determinación del carácter a través de la suma* en lugar *del desarrollo cronológico a través de la secuenciación.* Por lo tanto, Juan trae a la bestia menor al escenario después de presentar la guerra de la primera bestia con los santos (Apoc. 13:5, 7, la persecución de Nerón en 64–68 d. C.) y el renacimiento de Roma bajo Vespasiano (Ap. 13:3, 69 d. C.) sin incongruencia. .

Con respecto a la declaración de que "él ejerce toda la autoridad de la primera bestia", Beale señala que "ahora se dice explícitamente que la segunda bestia está alineada con la primera bestia". 317 Esto es ciertamente cierto. Pero entonces Beale extrae una implicación errónea: "confirmando aún más su identificación con el

estado." Mostraré en cambio que esto nos presenta una *“alianza impía” entre Roma y Jerusalén* en lugar de una acentuación de la autoridad del estado imperial.

La “autoridad” de la bestia terrestre está expresamente enraizada en la de la bestia marina. Esto debe referirse contextualmente a la autoridad particular, relevante y dramáticamente presentada a la vista: la autoridad para continuar lo que Satanás busca desde su punto de vista celestial. Es decir, el intento de Satanás de trastornar el propósito redentor de Dios asegurando la muerte de Cristo (Ap 12:4d) y acusando a los hermanos (Ap 12:10) hasta el punto de “muerte” (Ap 12:11) por medio de la persecución (Apocalipsis 12:13, 17). Así, la bestia terrestre refleja la “autoridad para actuar” de la bestia marina (Apoc. 13:5) que “le fue dada [por el dragón] para hacer guerra contra los santos” (Apoc. 13:7). *Esta* es la autoridad a la vista, no literalmente “todo *[pasan]”* de la autoridad de Roma en *todo* (como acuñar monedas, nombrar procuradores, gravar provincias, gobernar el comercio, construir caminos o comisionar legiones), porque la siguiente frase impone restricciones sobre el ejercicio de autoridad de la bestia terrestre. El tribunal supremo de la bestia terrestre, el Sanedrín, ni siquiera podía reunirse legalmente sin el consentimiento de las autoridades romanas (Josué, *Ant.* 20:9:1).

Hare resume la evidencia en Hechos con respecto a la resistencia judía al cristianismo, mostrando que los judíos emplean la autoridad romana: Los judíos estaban “(1) envenenando las mentes de la población, (2) incitando a la chusma a atacar a los cristianos, (3) trayendo a los cristianos ante tribunales gentiles por cargos de haber quebrantado la ley gentil, y (4) incitar a los gentiles a llevar a los cristianos a los tribunales por tales cargos”. 318

En las cartas introductorias de Juan a Apocalipsis, destaca el asalto legal judío contra los cristianos. En Apocalipsis 2:9 habla de la “blasfemia” de los judíos que son sinagoga de “Satanás”. Bratcher y Hatton sugieren traducir *blasph_mian* como “calumnia”, señalando que “probablemente consistía en falsas acusaciones hechas por sus enemigos con el propósito de meterlos en problemas con las autoridades romanas. Al traducir esta frase, debe quedar claro que estas falsas acusaciones ...... fueron dirigida contra los creyentes en Esmirna”. 319 Señalan también que la palabra “Satanás” es “la palabra hebrea para 'adversario', 'oponente'”. Esto también destaca los asuntos legales (como se enfatiza en Apocalipsis 12:7–10). En Apocalipsis 12 vemos a Satanás

batalla legal en el cielo (Ap. 12:7–12) y su consiguiente asalto a la iglesia de Judea (Ap. 12:13–16).

En Apocalipsis 13:12, la bestia terrestre ejerce la “autoridad” (exousian) de la bestia marina, no *independientemente* de ella, sino “en su presencia” (en_pion, “a la vista de”). 320 Es decir, la bestia terrestre está bajo la supervisión de la bestia marina y, por lo tanto, sujeta a sus restricciones. Después de todo, la bestia de la Tierra es un “falso profeta” (Apocalipsis 19:20) imitando a los verdaderos profetas que operan “ante *[en_pion]* el Señor de la tierra” (Apocalipsis 11:4), y sabemos que los profetas del Señor no no posee *independientemente todo* el poder del Señor .

El tema de la autoridad es de gran preocupación para el Israel del primer siglo (tal como lo es en el drama legal de Apocalipsis con sus referencias a testigos, tronos, etc.). La audiencia cristiana de Juan estaría al tanto de los desafíos judaicos a Cristo con respecto a la cuestión de la autoridad (Mc 2:10; 11:27–33; Mt 7:29). Mientras Juan escribe, los procuradores imperiales administran Israel (gobiernan entre el 6 y el 41 y el 44 y el 66 d. C.). De hecho, Cristo enseña “que los príncipes de las naciones se enseñorean de ellas, y sus grandes ejercen autoridad sobre ellas” (Mt 20,25) como recordatorio de que Israel está bajo el dominio de Roma. 321

La ley de Dios establece una serie de delitos capitales, algunos de los cuales las autoridades judías imputan falsamente a Cristo ya los cristianos (Jn 19,7; Hch 23,29; 25,24). Los judíos confrontan a Jesús con respecto a si acepta la legitimidad de este último castigo mosaico (Jn 8:3-5). Al abordar esta sección de Apocalipsis 13, debemos recordar que Roma celosamente se reserva la autoridad para ejercer el *ius gladii,* la pena capital (Jos., *Ant.* 20:9:5; cf. *JW* 2:13:2; 2:14). :1). Según Josefo, el procurador Albinus informa a los judíos que “no era lícito que Ananus reuniera un sanedrín sin su consentimiento” (Ant. 20:9:1). Josefo menciona particularmente que cuando Roma reduce Judea a una provincia, Augusto otorga al procurador Coponio “autoridad” (exousian) para infligir la pena capital *(JW* 2:8:1), es decir, confía la muerte al procurador *(kteinein labon para Kaisaros exousiano).* Vemos esto reflejado en el registro evangélico (Mt 27:2, 11, 27; Lc 20:20; Jn 19:10; Hch 23:24, 26; 24:37; 26:30).

Esto es significativo para el drama legal de Juan, tal como lo es en su registro del juicio de Jesús, donde el procurador Poncio Pilato le declara amenazadoramente al Señor: “¿No sabéis que tengo autoridad *[exousian]* para soltaros, y

¿Tiene autoridad *[exousian]* para crucificarte?” (Juan 19:10-11). El Talmud palestino dice: “A *baraitha* dice: 'Cuarenta años antes de la destrucción del templo, le quitaron a Israel el derecho de infligir la pena capital'”.
(Talmud, *j. Nacimiento* 1:1; 7:2; cp. *p. Nacimiento.* 1:18a, 37). 322

Por lo tanto, el registro evangélico muestra que para que los judíos aseguraran la muerte de Cristo (y más tarde, de los cristianos) *legalmente* y sin graves repercusiones, debían solicitar a la autoridad judicial romana que manejara el asunto. Este es un tema importante en los procesos judiciales de Cristo y se enfatiza en el Evangelio de Juan: el Sanedrín exige que los romanos lo maten porque ellos mismos no tienen la autoridad legal para hacerlo mientras están bajo el dominio romano (Jn 18: 31). 323 Y, por supuesto, el papel judío en el juicio y la crucifixión de Cristo sirve como la razón misma del drama judicial de Juan (Apoc. 1:7), siendo su personaje central el “Cordero inmolado” (Apoc. 5:6, 12; 13: 8; compárese con 5:8, 6:1, 16; 7:9–10, 14; 7:17; 12:11; 14:1, 4, 10). Este también es un tema importante en nuestro contexto actual: Juan está pasando de la persecución romana (actualmente involucrada) en 64–68 d.C. (Apoc. 12:17; 13:5, 7) de vuelta a la persecución judía más prolongada de los cristianos desde d.C. 30 (cf. Ap 12,15). Esto continúa con el tema de la vindicación del mártir que es tan importante en Apocalipsis (Apoc. 6:10–11; 16:16; 17:6; 18:24; 20:4).

Que el establecimiento religioso judío estaba limitado por la autoridad de Roma se ilustra en varias cuestiones significativas relacionadas incluso con el sistema del templo, *a pesar* de que el judaísmo disfrutaba de estatus de *religio licita* 324 y libertades de culto especiales (Philo, *Embassy* 27 §296, 298; Jos. *Ant.*
14:10:8). 325 En una ocasión, el procurador romano Gessius Florus invade el templo y toma “diecisiete talentos del tesoro sagrado” para pagar los impuestos judíos al emperador *(JW* 2:14:6). Los romanos usan la enorme torre de Antonia para vigilar a los judíos mientras adoran en los alrededores del templo, intrusión que es una gran ofensa para los judíos *(JW* 5:5:8; cp. 2:12:1). De ella salía también un pasaje subterráneo para permitir a los romanos “protegerse de toda sedición” (Ant. 15, 11, 7). Los romanos (o sus subordinados políticos aprobados) controlan las vestiduras del Sumo Sacerdote *(Ant.* 15:11:4; 18:4:3; 20:1:1). 326

La autoridad secular designada por Roma incluso se involucra en el nombramiento de los Sumos Sacerdotes judíos (por ejemplo, *Ant.* 14:8:5; 20:9:1; 20:10:1). Oímos hablar de Sumos Sacerdotes nombrados por Herodes el Grande, Valerio Grato, Herodes

de Calcis, Vitelio, Tiberio Alejandro, Agripa I y II y otros *(Ant.* 20:2–4 213, 223). 327 Por ejemplo, bajo el gobierno de Herodes "en treinta y tres años se nombraron no menos de siete Sumos Sacerdotes *" .* 19:6:4) . Hablando de la línea de sesenta años de seis sacerdotes que salen de Annanus b. Sethi *(Ant.* 18:26), Goodman observa que "en todos los casos su derecho a dirigir la nación judía descansaba. . . enteramente por capricho de los romanos, o en casos posteriores de los herodianos períodos, quienes los nombraron *" . ."*

De hecho, Horsley señala que "lejos de representar los intereses del pueblo de Judea, la aristocracia sumo sacerdotal colaboraba con las autoridades romanas de las que dependían sus cargos". 330 Continúa:

> Los decretos de César citados por Josefo entienden claramente que los diezmos se pagaron a los sumos sacerdotes asmoneos: "también pagarán diezmos a Hircano y sus hijos, tal como pagaron a sus antepasados" (Ant . 14: 194, 203). . . . Es probable Parece que los asmoneos, habiendo creado una comunidad mucho más extensa y compleja tributaria del estado-templo, también consolidaron el control de sus ingresos, incluidos los diezmos. 331

Conclusión

De acuerdo con el tema principal de Apocalipsis, el juicio sobre Israel por crucificar a su Mesías (Apoc. 1:7), Juan presenta a la bestia terrestre como símbolo del judaísmo apóstata concentrado en su liderazgo religioso en su aristocracia sumo sacerdotal. Muestra el liderazgo del judaísmo funcionando como subordinado de la Roma pagana, demostrando aún más la apostasía de Israel y la legitimidad del juicio de Dios sobre ella. Todo esto está de acuerdo con el juicio y la crucifixión de Cristo bajo la presión judía sobre la autoridad romana local.

10. EL TEMPLO JUDÍO Y EL TRONO DE LA BESTIA

Y el quinto ángel derramó su copa sobre el trono de la bestia; y su reino se oscureció; y se mordían la lengua a causa del dolor. (Apocalipsis 16:10)

Introducción

En Apocalipsis, Juan presenta un drama judicial que condena a Israel por rechazar a su Mesías (Apoc. 1:7), quien aparece ante el trono judicial de Dios (Ap. 4:2–5) como el Cordero inmolado (Ap. 5:6, 9, 12). 332 La siguiente evidencia sugiere que Apocalipsis retrata el templo de Jerusalén del apóstata, Cristo condenando al Israel del primer siglo como el "trono de la bestia", que es juzgado bajo la quinta copa. Consideremos la evidencia para identificar “el trono de la bestia” como el templo de Herodes.

La demanda de consistencia

Primero, la coherencia interpretativa nos obliga a buscar en Israel este “trono de la bestia”. En mi comentario de Apocalipsis argumentaré que los dos ciclos de juicio anteriores (los sellos y las trompetas) se enfocan en Israel. 333 Dado que la serie de juicios es evidentemente recapitulativa, 334 esperaríamos que Juan continúe el patrón aquí en la tercera serie, los juicios de las copas. Estos tres ciclos de juicio están de acuerdo con el tema general de Apocalipsis de la ira divina sobre Israel (Apoc. 1:7) y con las imágenes fuertemente judaicas que emplea Juan.

La bestia romana no aparece en absoluto en los juicios de los sellos, y solo se menciona muy brevemente de pasada durante un interludio en los juicios de las trompetas (Apoc. 11:7). Y en esa alusión, ni siquiera es el *destinatario* del juicio divino, sino el agente de fondo involucrado en matar a los dos testigos de Dios, que están ministrando en Jerusalén y alrededor del templo (Ap.

11:1–2, 8). Su aparición proléptica allí proporciona un vínculo importante y relevante entre la bestia y el templo judío.

El carácter religioso de la autoridad

En segundo lugar, en la antigüedad la autoridad gubernamental, que naturalmente se asocia con un "trono" (cf. Ap 13, 2), es de carácter religioso y, a menudo, está vinculada a un templo. 335 Esto encaja con la interpretación (casi universal) de Apocalipsis 2:13, que asocia el *trono* de Satanás con la presencia de *templos* imperiales en Pérgamo. 336 Aprendemos en Apocalipsis 13 que el trono del emperador-bestia fue dado por Satanás (Ap. 13:2) y resulta en la adoración del emperador (Ap. 13:4b; cp. vv 5–6, 8). Sabemos por la historia sociopolítica del imperio romano que el culto al emperador era un instrumento conveniente para asegurar la "presencia" del emperador lejano y su influencia sobre los pueblos subyugados, especialmente los del imperio oriental. 337

Además, en la Escritura misma, la autoridad de Dios está ligada a un templo, porque su propio trono está establecido en su templo celestial: "El Señor está en su santo templo; el trono del Señor está en los cielos" (Sal 11,4). Incluso el templo terrenal es su trono en la tierra (Ezequiel 43:6-7). Y en la visión de Isaías (que impacta la visión del trono de Juan en Apocalipsis 4), leemos: "El Señor está en su santo templo; el trono del Señor está en los cielos; / Sus ojos contemplan, Sus párpados prueban a los hijos de los hombres" (Isa 6:1, cf. v 4; cp. Eze 10:1, 3–4; Zac 6:13). Esta vinculación de trono y templo también aparece en el mismo Apocalipsis: "Por eso están *delante del trono* de Dios; y le *sirven día y noche en su templo"* (Apocalipsis 7:15). Es por eso que en Apocalipsis a menudo vemos a Dios siendo *adorado* mientras está en su trono (Ap 4:10; 5:13; 7:9–11; 8:3; 11:16; 14:3; 19:4). Esto incluso se afirma claramente en nuestro contexto de los juicios de las copas: "El séptimo ángel derramó su copa sobre el aire; y una gran voz salió del trono del *templo" (Apoc* 16:17).

Entonces, no es improbable que el templo judío pudiera servir en el drama del juicio de Juan como el trono del emperador "en la Tierra", ya que los gobernantes sacerdotales del templo sirven como una fuente relevante del gobierno *romano .* Esto se subraya en el grito fatal de la aristocracia sacerdotal contra Cristo: "No tenemos más rey que César" (Jn 19,15b, cp. v 12; Mt 27,20). el judío

Las autoridades usan el poder judicial de Roma para crucificar a Cristo (Jn 19:12, 15; Mt 27:1–2, 12; Hch 2:23) y luego para hostigar a sus seguidores (p. ej., Hch 13:50; 14:2; 16: 20; 17:6–7; 18:12; 21:11).

Incluso Josefo admite que el Sanedrín crucificó a Cristo: "los que lo amaron al principio no cesaron de hacerlo incluso después de que Pilato lo condenó a la crucifixión *por sugerencia de los principales hombres [proton andron] entre nosotros" (Ant.* 18: 5:2). 338 Evans anota los escritos de Josefo: "Su retrato del Sumo Sacerdocio indica corrupción, avaricia, colaboración con Roma y, en ocasiones, violencia *(Ant.* 20.8.8; 20.9.2), detalles que ciertamente son coherentes con el retrato en los Evangelios . y Actos. . . . Se aclara así la postura crítica de Jesús hacia los sacerdotes gobernantes."339

Bruce observa con respecto a la demanda del Sanedrín por la muerte de Cristo: "Sin duda fueron honestos al decir que César era el único *basileus* que conocían; su estatus y privilegios dependían de su colaboración con el poder imperial". 340 Incluso se quejan al procurador de que Jesús estaba "engañando a nuestra nación y prohibiendo pagar impuestos al César" (Lc 23, 2). En Hechos, esta alineación del poder romano con las autoridades judías se convierte virtualmente en una declaración de credo de la comunidad cristiana más antigua: *" [plural]* alzaron unánimes la *voz a* Dios y dijeron: "Porque verdaderamente en esta ciudad se han *reunido* contra tu santo siervo ". Jesús, a quien ungiste, *tanto a* Herodes como a Poncio Pilato, *junto con* los gentiles *y* el pueblo de Israel" (Hch 4:24, 27).

El enfoque de los juicios de tazón

En tercer lugar, Juan declara específicamente que los juicios de las copas están dirigidos a "la tierra" de Israel, cuyo corazón es el templo: En la introducción a las plagas de las siete copas, escuchamos una "fuerte voz del templo [celestial]" que declara que todas estas copas se derramarán "sobre la tierra" (eis *ten gen,* es decir, Israel) (Ap 16,1). La primera copa se derrama sobre la "Tierra" (Ap 16,2). Los afligidos en el juicio de la quinta copa (Apoc. 16:10-11) lamentan sus "llagas" (helkon) que resultan del derramamiento de la primera copa sobre aquellos "en la Tierra" (Apoc. 16:2). Y el juicio de la sexta copa involucra al río Éufrates (Apoc. 16:12), que es el bien conocido pacto del

hito de Israel (Gé 15:18; Éx 23:31; Dt 1:7; 11:24; Jos 1:4; 1Cr 18:3; 9:26; Isa 27:12; cp. Apoc 9:14) .

Dado que nuestra atención está en la Tierra, no podemos dejar de mirar inmediatamente al templo judío ya que "el Templo y el sumo sacerdocio eran las instituciones político-económicas centrales y dominantes de la antigua Judea, su dimensión religiosa era inseparable de su función político-económica". 341 Filón señala que "considera justo que el hombre consagrado a Dios, como sumo sacerdote, sea superior a todos los hombres durante el tiempo en que ejerce su oficio, no sólo a todos los particulares, sino también a todos los demás". reyes" (Filón, *Moisés* 2:26). De hecho, Josefo habla de dos posiciones importantes para controlar a Israel:

> uno perteneciente a la ciudad misma, el otro perteneciente al templo; y los que podían tenerlos en sus manos tenían toda la nación bajo su poder, porque sin el mando de ellos no era posible ofrecer sus sacrificios; y pensar en dejar esos sacrificios es claramente imposible para todo judío. *(Ant.* 15:7:8)

La denuncia de Juan de Israel

Cuarto, el hecho de que Juan presente el templo de Jerusalén como el trono de la bestia romana está de acuerdo con sus fuertes denuncias del Israel apóstata. Anteriormente en su obra llama a la sinagoga judía una "sinagoga de Satanás" (Apoc. 2:9; 3:9), profetiza la destrucción del templo por los gentiles (Apoc. 11:2), y designa a Jerusalén como Sodoma y Egipto (Apocalipsis 11:8). Más tarde presentará a Jerusalén con el ropaje de Babilonia (Ap 17, 3ss). Al retratar el templo como el trono de la bestia, está siguiendo el ejemplo de los profetas del Antiguo Testamento que denuncian mordazmente la adoración corrupta del templo de Israel. En Isaías 66:3, el profeta denuncia que la adoración actual en el templo equivale a sacrificar un perro, ofrecer sangre de cerdo y participar en la idolatría (Isa. 66:3). Por eso Dios se niega a aceptar la adoración de Israel en su templo (Isaías 1:11–17). Por eso, tanto Jesús como Esteban dan a entender la terminología de ídolos cuando hablan del templo "hecho sin manos" (Mc 14,58; Hch 7,48; cp. Dt 4,28; Sal 115,4; Isa 2,8; Hab 2). :18). 342

El dominio romano y el templo judío

Quinto, el ángel derrama expresamente la primera copa sobre los que adoran la imagen de la bestia: "Y fue el primer ángel y derramó su copa sobre la tierra; y se convirtió en una llaga repugnante y maligna en los hombres que tenían la marca de la bestia y adoraban su imagen" (Apoc. 16:2).
En Apocalipsis 13:11ss vemos que la segunda bestia (el sistema sacerdotal del templo apóstata343) ejerce la autoridad de la primera bestia (Roma) en la "Tierra" (Apocalipsis 13:11, 14). En Apocalipsis 13:14–15 Juan presenta a las *autoridades del templo* mismas como imponiendo la adoración de bestias a los hombres bajo amenaza de muerte. Por lo tanto, aparecen corporativamente como "otra bestia" (allo *th_rion,* Apocalipsis 13:11) representada bajo la imagen de la *"bestia"* del mar *(th*

Horsley observa que el templo "estaba en el vórtice de la relación imperial entre Roma y el pueblo judío palestino. . . . El Templo funcionaba así como un instrumento de legitimación imperial y control de un pueblo sometido."344 Así que aquí en la quinta copa el "trono de la bestia" fácilmente podría representar el templo. Por lo tanto, para propósitos históricos dramáticos y redentores, Juan presenta el "trono" de la bestia (el lugar de su gobierno sobre la Tierra) como el sistema del templo de suma importancia. A este respecto debemos recordar que Jesús (Mc 14,58), Esteban (Hch 6,13) y Pablo (Hch 21,28) son todos acusados de desafiar el templo.

De hecho, como muestro en otra parte de este libro, la bestia romana domina tanto el sacerdocio y el templo para gobernar a Israel que el sistema del templo se convierte en una extensión de la autoridad imperial. Las autoridades romanas no sólo controlan las vestiduras del Sumo Sacerdote necesarias para su función sacerdotal *(Ant.* 15:11:4; 18:4:3; 20:1:1) sino que incluso nombran a los Sumos Sacerdotes mismos, para asegurar su control sobre la autoridad local central en Israel (p. ej., *Ant.* 14:8:5; 20:9:1; 20:10:5). En los 100 años previos a la guerra judía, hubo veintiocho sumos sacerdotes designados por las siguientes autoridades romanas: Herodes el Grande, Arquelaeus, Quirinius, Valerius Gratus, Vitellius, Agrippa I, Herod of Chalkis y Agrippa II. Ver la lista en Shurer. 345

Hablando de los nombramientos de sumos sacerdotes del primer siglo, Goodman observa que "en todos los casos, su derecho a dirigir la nación judía descansaba . . . por el capricho de los romanos, o en casos posteriores de los príncipes herodianos, quienes los nombraron."346 Josefo informa de Cirenio que "privó a Joazar del sumo sacerdocio, cuya dignidad le había sido conferida por la multitud, y

nombró sumo sacerdote a Anano, hijo de Set" (Ant. 18:2:1). Comenta con respecto a Herodes de Calcis:

> Herodes también, el hermano del difunto Agripa, que entonces estaba en posesión de la autoridad real sobre Calcis, pidió a Claudio César la autoridad sobre el templo, y el dinero del tesoro sagrado, y la elección de los sumos sacerdotes, y obtuvo todo que solicitó. De modo que después de ese tiempo esta autoridad continuó entre todos sus descendientes hasta el final de la guerra. En consecuencia, Herodes destituyó al último sumo sacerdote, llamado Cimtheras, y otorgó esa dignidad a su sucesor José, el hijo de Cantos. [347] *(Ant.* 20:1:3)

Respecto a esta situación "el problema no era sólo que los Sumos Sacerdotes nombrados por Herodes fueran sus títeres, sino que eran *descaradamente* sus títeres, al igual que los titulares después del año 6 d.C. fueron descaradamente las opciones políticas de los procuradores romanos " . las clases altas cultivaban la amistad romana y el estilo de vida romano". 350 Rhoades está de acuerdo y señala que eran la clase:

> que cooperó más directamente con los romanos y que tenía más que perder en una guerra con Roma. A esta clase dominante se opusieron durante la guerra los revolucionarios judíos que se rebelaron no solo contra Roma, sino también contra los sumos sacerdotes tradicionales *(Guerra* 4:148, 152 [4:3:6]), los ricos *(Guerra* 2:427 [4:7:5]), y los de noble cuna [351] *(Guerra* 4:139 [4:3:4]).

Price comenta que "el sumo sacerdote Ananías . disfrutaba de una relación especialmente estrecha con el procurador romano (AJ 20.205, 209 [20:9:2])." [352] Su sección titulada "Pro-Romanos" es esclarecedora. [353] Como dice Horsley: "la aristocracia judía, a pesar de las fricciones ocasionales con los funcionarios romanos, había sido consistentemente leal a Roma y, a pesar de sus propios lapsus en actividades depredadoras, había colaborado voluntariamente en el gobierno imperial romano". [354]

Michaels bien señala que "el templo bajo la operación de los saduceos estaba siendo usado para apoyar a Roma y esencialmente mantener el control romano en una tierra dada por Dios al judaísmo". título de ramera y bajo el nombre de Babilonia."356 Chilton observa que "la característica más llamativa del consenso entre los Evangelios y Josefo con respecto a Caifás es su estrecha relación con la administración romana. Las relaciones cordiales están implícitas en su larga gestión (unos dieciocho años) tan alta

sacerdote."357 Agrega además que "un centro único, simbólico y físico proporcionaba el foco de la cooperación romana y sumo sacerdotal: el templo".

Sorprendentemente, Josefo no menciona a los sumos sacerdotes o a la aristocracia del templo cuando Pilato trae las imágenes odiadas de los estandartes romanos a Jerusalén *(JW* 2:9:2), o cuando usa los fondos sagrados para construir un acueducto *(JW* 2 :9:4). De hecho, ni siquiera abordan el asunto cuando Cayo (Calígula) inicia planes para erigir su estatua en el templo, aunque, como observa Smallwood: "este evento debería haber sido una preocupación más profunda para los sumos sacerdotes". 358

Josefo muestra que los gobernantes sumos sacerdotales son pro-romanos, en el sentido de que los "hombres destacados" en Jerusalén lo alistan para tratar de "persuadir a los hombres enfermos de que depongan las armas" (Vida 7) en el estallido inicial de la revuelta contra Roma. "Los principales sacerdotes y todo el pueblo. . . estaban a favor de la paz" (JW 2:17:5). La colaboración de los Sumos Sacerdotes con los romanos es tan grande que incita a los sicarios judíos a volverse "a asesinar figuras claves del sumo sacerdocio" (ver: *JW* 2:13:3). 359 De hecho, "cuando las tropas romanas al mando de Cestio finalmente llegaron para retomar el control de Jerusalén, la aristocracia sacerdotal intentó abrirles las puertas. . . . . (Noviembre del 66; *[JW* 2:19:2])." 360

Además, Josefo señala que "los principales ciudadanos" rogaron a los romanos que "subieran a la ciudad con tropas y aplastaran la revuelta antes de que se volviera insuperable" (JW 2:17:4). Incluso "decidieron fingir estar de acuerdo con los revolucionarios para influir en ellos para que siguieran una política estrictamente no agresiva hacia los romanos, porque Cestio vendría a librarlos" (cf. *Vida* 22). 361 Simón acusa a la aristocracia de Jerusalén de querer "admitir a los romanos en" la ciudad *(JW* 4:4:4).

En consecuencia, "la mayoría de los revolucionarios vieron la guerra como una oportunidad no solo para excluir a la potencia extranjera, sino también para derrocar al tradicional gobierno aristocrático judío. . . . La libertad para ellos en última instancia implicaba la libertad de las autoridades judías tradicionales que habían estado tan estrechamente alineadas con los romanos."362

El falso profeta

Sexto, la siguiente copa (la sexta) presenta específicamente al "falso profeta" (es decir, la bestia de la Tierra) alineado con la bestia romana del mar (y Satanás, cf. Apoc 13:2): "Vi salir del boca del dragón, y de la boca de la bestia, y de la boca del falso profeta, tres espíritus inmundos semejantes a ranas" (Ap 16,13). 363 En el capítulo 9 muestro que la Bestia de la Tierra representa a la aristocracia sumo sacerdotal judía. Esto indica que la sexta copa tiene algo que ver con el trabajo de Israel con Roma, lo que subraya aún más que el templo sirve como trono para la bestia.

Debemos notar además que este juicio incluso reúne a los hombres para la batalla en "Har Magedon" (Apoc. 16:16). Meguido es bien conocido en el Antiguo Testamento como un lugar de grandes batallas: es el lugar donde Débora y Barac derrotan a una fuerza superior de los cananeos (Jue 5:19; cp. Jue 4:3; 5:8), donde el rey Ocozías muere durante la revuelta de Jehú (2 Reyes 9:27), y donde el buen rey Josías es asesinado por el faraón Necao (2 Reyes 23:29). La muerte de Josías es particularmente significativa porque Jeremías e Israel lo lamentan durante mucho tiempo (2Cr 35:24-25; Zac 12:11) y porque conduce a la decadencia, la apostasía y el cautiverio de Israel (2Crónicas 36). Estos eventos en Meguido en Israel son significativos en la historia de Israel y subrayan el interés de Juan aquí en Israel, en lugar de Roma.

La "Gran Ciudad"

Séptimo, el juicio de la séptima copa cae sobre "la gran ciudad" (Apoc. 16:19) que Juan identifica anteriormente como Jerusalén: "sus cadáveres yacerán en la plaza de *la gran ciudad* que místicamente se llama Sodoma y Egipto, *donde también sus Señor fue crucificado" (Ap* 11, 8). Proporcionaré argumentos que apoyen la identidad de la gran ciudad = Jerusalén en el próximo capítulo. Todo esto muestra la preocupación de Juan con "la Tierra", porque involucra la capital de la Tierra donde el poder político gira alrededor del templo.

Conclusión

De estas varias líneas de evidencia vemos cuán apropiadamente el drama de Juan presenta el templo como el "trono de la bestia" en Israel. En mi comentario completo presentaré evidencia más completa, pero estos

elementos muestran la esencia principal de esta interpretación. El sistema del templo está completamente corrupto en el primer siglo debido a su sumo sacerdocio (cp. Mt 21:12). Antes del día de Cristo, la comunidad de Qumrán se retira de Jerusalén y denuncia la jerarquía del templo. Una parte del problema con el templo es su dominio por los romanos.

11. JERUSALÉN Y LA RAMERA DE BABILONIA

Y otro ángel, el segundo, siguió, diciendo: Caída, caída es Babilonia la grande, la que ha hecho beber a todas las naciones del vino de la pasión de su inmoralidad. (Apocalipsis 14:8)

Introducción

La visión académica dominante de "Babilonia" en los estudios de Apocalipsis sostiene que es una imagen de la Roma imperial. Corsini observa que "hoy en día la identificación con la Roma imperial se da por sentada en gran medida". 364 Este punto de vista está tan arraigado que Boring incluso afirma que "no puede haber duda de que la ciudad ramera de la visión de Juan es Roma". 365 Otros argumentan que mientras que "Babilonia" representa la antigua Roma imperial, Juan está señalando a través de ella a "todo el mundo anticristiano"366 debido a la "naturaleza transtemporal" de Babilonia.367

Sin embargo, a pesar de la creencia generalizada de que "Babilonia" representa a Roma, varios de los más antiguos (p. ej., F. Abauzit; JG von Herder; CFJ Züllig; PS Desprez; JS Russell; MS Terry; W. Milligan) y comentaristas más recientes (p. ej., JM Ford; C. Vanderwaal; AJ Beagley; E. Corsini; D. Chilton; DE Holwerda; I. Provan; LR Michaels; M. Barker; BJ Malina) argumentan que retrata la Jerusalén del primer siglo, la ciudad capital de Israel y el hogar del templo y el sumo sacerdocio o, a veces de manera más amplia, retrata a toda la nación de Israel.

Terry llama a esta imagen de Babilonia una "imagen apocalíptica altamente forjada de la Iglesia apóstata del antiguo pacto", que tiene su sede en Jerusalén. 368 Milligan declara que "la ciudad de 'los judíos' es aquella en la que piensa el Apocalipsis cuando habla de ella como Babilonia". 369 Provan realiza un análisis cuidadoso del Antiguo Testamento de las imágenes de Apocalipsis 18 y concluye: Babilonia como Jerusalén, entonces, es, en mi opinión, convincente". 370 Muy al contrario de Boring, Malina y Pilch dicen

lejos (¡demasiado lejos!) como para afirmar que “no hay indicio alguno en este documento de que el autor esté interesado en Roma”. 371 Ni siquiera ven a la bestia del mar como Roma.

A lo largo de Apocalipsis, el recurrente lamento redentor-histórico de Juan es similar al de Isaías: “¡Cómo se ha convertido en ramera la ciudad fiel, la que estaba llena de justicia! / La justicia una vez se alojó en ella, / pero ahora homicidas” (Is 1, 21). En Apocalipsis, Israel/ Jerusalén está siendo juzgada por su infidelidad a Dios y su pacto, particularmente como se indica en su rechazo al Cordero y la persecución de sus testigos fieles. A continuación *resumiré* la evidencia de esta identificación.

Escenario de revelación

Expectativa Contemporánea

Un tema al que debemos volver continuamente en Apocalipsis es la expectativa temporal de Juan. En su introducción y conclusión Juan insiste en que los acontecimientos de su profecía “deben suceder pronto” (Ap 1, 1; 22, 6) porque “el tiempo está cerca” (Ap 1, 3; 22, 10). A lo largo del libro seguimos escuchando que los eventos están por ocurrir (Ap 3:10; 6:10–11; 10:6; 12:12; 22:12, 20).

De acuerdo con esta expectativa contemporánea, leemos en Apocalipsis 17 que la ramera actualmente “está sentada” (kathemenes / *kahmenen,* pres. ptcp.) sobre “muchas aguas” (Apocalipsis 17:1) y sobre la bestia (Apocalipsis 17:3, 7). Es esta ramera la que pronto será juzgada: “Y los diez cuernos que viste, y la bestia, estos aborrecerán a la ramera y la dejarán desolada y desnuda, y devorarán sus carnes y la quemarán con fuego” (Apocalipsis 17:16).

La única gran ciudad que perecerá “poco tiempo” después de que Juan escriba es Jerusalén. Josefo registra para nosotros que en el año 70 d. C. Tito “dio órdenes de que ahora debían demoler toda la ciudad y el templo” (JW 7:1:1) y que “los que lo excavaron lo pusieron tan completamente hasta el suelo. los cimientos, que no quedó nada que hiciera creer a los que allí llegaban que había sido habitada” (JW 7:1:1). Esto fue anticipado en el Nuevo Testamento (Mt 22,7; 23,36 –24,2; Lc 19,44).

Declaración Temática

Juan establece su tema general en Apocalipsis 1:7 donde aprendemos que "Él viene con las nubes" contra "los que lo traspasaron" para que "todas las tribus de la tierra [literalmente, la Tierra, es decir, la Tierra Prometida] llorarán por él." El tema de Apocalipsis destaca el juicio de Israel por haber matado al Cordero de Dios. En consecuencia, notamos la imagen dominante del Cordero ante el trono de Dios en Apocalipsis, un Cordero cruelmente sacrificado (Ap 5:6, 12; 12:11; 13:8).

Siendo así, debemos notar que la destrucción de la ramera es el juicio principal y culminante en Apocalipsis: seguramente debe relacionarse con el tema de Apocalipsis. Su juicio es el resultado de la copa final de la ira (Apocalipsis 16:17ss) y se le da más espacio que cualquier otra escena de juicio en Apocalipsis.
De hecho, "Apocalipsis 17: 1–19 :10 es una revisión interpretativa más amplia de las copas sexta y séptima". 372 De hecho, "representa el clímax detallado de esas copas de juicio". Jesús fue asesinado en Jerusalén (Apocalipsis 11:8), y dado que el juicio de Babilonia es la catástrofe dominante en Apocalipsis, Babilonia debe ser Jerusalén.

Preocupación líder

Aunque Apocalipsis 1:7 contiene el tema principal de Juan, un tema secundario es "semejante a él". Juan declara repetidamente la vindicación de los seguidores del Cordero como una preocupación especial: "Y clamaban a gran voz, diciendo: ¿Hasta cuándo, Señor, santo y verdadero, te abstendrás de juzgar y de vengar nuestra sangre en los que moran en sobre la tierra?'" (Apocalipsis 6:10).
Por eso, les pide paciencia, porque Cristo promete que "al que venciere, le daré que se siente conmigo en mi trono, como también yo vencí y me senté con mi Padre en su trono" (Ap 3,21). .

Esto es especialmente relevante para el juicio de Dios sobre la ramera de Babilonia, porque al detallar su destrucción, menciona tres veces su papel en la persecución de los santos. En su visión inicial de la ramera, "vio a la mujer

embriagados con la sangre de los santos [incluidos los santos y profetas del Antiguo Testamento], y con la sangre de los testigos de Jesús" (Apocalipsis 17:6). Mientras ella arde (Apoc. 18:18), escuchamos el llamado a "Alegraos sobre ella, oh cielos, y vosotros, santos, apóstoles y profetas, porque Dios os ha pronunciado juicio contra ella" (Apoc. 18:20). Después de que la ramera es destruida Juan escribe que "en ella se halló la sangre de los profetas y de los santos y de todos los que han sido muertos en la tierra" (Apoc. 18:24). Esto es precisamente lo que Cristo profetiza que sus seguidores deben soportar de los líderes de Jerusalén:

> Por tanto, he aquí, os envío profetas, sabios y escribas; a algunos de ellos mataréis y crucificaréis, y a otros azotaréis en vuestras sinagogas, y perseguiréis de ciudad en ciudad, para que recaiga sobre vosotros la culpa de toda la sangre justa derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Berequías, a quien matasteis entre el templo y el altar. (Mt 23, 34–35)

Esta es ciertamente la experiencia cristiana con los judíos en el primer siglo cuando Juan escribe, como podemos ver en varios textos del Nuevo Testamento (ver especialmente: Hch 7:58–8:1; 9:29; 12:1–3; 26 :21). El mismo Pablo afirma que "Yo perseguí este Camino hasta la muerte, atando y poniendo en la cárcel a hombres y mujeres" (Hch 22,4). 374 Una vez más, como en los días de Isaías, Jerusalén se ha convertido en ramera por el derramamiento de sangre: "¡Cómo se ha convertido en ramera la ciudad fiel, / la que estaba llena de justicia! / La justicia una vez se alojó en ella, / pero ahora homicidas" (Is 1, 21).

Ejemplo anterior

En Apocalipsis, la ciudad ramera Babilonia es llamada "Babilonia la grande" (Ap 14:8; 16:19; 17:5; 18:2) y "la gran ciudad" (Ap 16:19; 17:18; 18: 10, 16, 18, 19, 21). Pero la primera vez que oímos hablar de "la gran ciudad" es en Apocalipsis 11:8, que es el lugar "donde también fue crucificado el Señor de ellos". Esto, por supuesto, debe ser Jerusalén (Mt 16:21; Mc 8:31; 10:32–34; Lc 9:22; 13:32; 17:11; 19:28). Así, Juan establece en nuestra mente la idea de Jerusalén como "la gran ciudad". Y nuevamente, el casting de Juan encaja con el tema de su drama forense, que se enfoca en el juicio de Israel (Apoc. 1:7).

Además, para la mente judía (y Apocalipsis es profundamente judío en contenido, gramática, sentimiento y estilo) Jerusalén es "la gran ciudad".

Jeremías escribe: “Y muchas naciones pasarán por esta ciudad; y se dirán unos a otros: '¿Por qué ha hecho así el Señor a esta *gran ciudad?'” (Jeremías* 22:8).
En Lamentaciones escribe:

¡Qué solitaria se sienta la ciudad / Que estaba llena de gente! / ¡Se ha quedado como una viuda / que una vez fue *grande* entre las naciones! / La que fue princesa entre las provincias / ¡Se ha vuelto trabajadora forzada! (Lamentaciones 1:1)

Josefo lamenta la horrible caída de Jerusalén: “¿Dónde está ahora esa *gran ciudad [megal_polis]* la metrópolis de la nación judía?” (JW 7:8:7). También en el capítulo anterior Juan distingue “la gran ciudad” / “Babilonia la grande” de “las ciudades de las naciones” (Ap 16:19). En mi punto final a continuación, señalaré que él también la distingue de Roma.

Además, tenemos un precedente en Apocalipsis para etiquetar a Jerusalén con un nombre pagano. En Apocalipsis 11:8 se la llama “Sodoma y Egipto”. Juan incluso llega a declarar el sistema de sinagogas (sujeto a Jerusalén, cf. Hch 9:2) una “sinagoga de Satanás” (Ap 2:9; 3:9). En esto, Juan sigue el patrón profético del Antiguo Testamento, como cuando Jeremías advierte que “la iniquidad de la hija de mi pueblo es mayor que el pecado de Sodoma” (Lamentaciones 4:6).
Jeremías incluso lo hace por la misma razón que Juan: “a causa de los pecados de sus profetas / *y* de las iniquidades de sus sacerdotes, / que derramaron en medio de ella / la sangre de los justos” (Lam 4:13; cp. Rev. 17:6; 18:24). Isaías también se refiere a ella como “Sodoma” por una razón idéntica (cp. Isa 1:9–10, 21). Por lo tanto, en lugar de comportarse como la esposa del pacto de Dios, se convierte en una ramera actuando más como sus enemigos tradicionales. Al principio de su experiencia, desea ser como las naciones (1 Samuel 8:5, 20); ahora se vuelve como ellos.

Además, debemos notar que Juan presenta esta relación entre Jerusalén y Roma bajo otras imágenes. En Apocalipsis 13:13–16 vemos a la aristocracia judía como la segunda bestia (de la Tierra) que promueve la causa de la primera bestia (del mar), que es Roma (ver Capítulo 9 arriba). En Apocalipsis 16:10 vemos que el templo aparece como el "trono de la bestia", lo que involucra la proyección del gobierno romano en el corazón de Israel (ver cap. 10 arriba). Ahora vemos a Jerusalén (la ciudad capital de la aristocracia) sentada sobre la bestia romana. Todo encaja muy bien.

Contexto actual

Los ángeles que derraman las copas que contienen la ira de Dios proceden del templo celestial (Ap 15, 5-6a), que es el arquetipo del templo terrenal (Hb 8, 5; 9, 23-24; cf. Ex 25, 40).). Incluso se visten como sacerdotes (Apoc 15:6b; cp. Ex 28:39, 42; Lev 16:4; 1Sa 2:18) y usan tazones de libación ritual para derramar los juicios (Ap 15:7). Esto encaja bien con su juicio derramado sobre el templo terrenal y su "ciudad santa" Jerusalén. En su ironía dramática Juan ve la copa de oro de la ramera que contiene "cosas impuras" (Apocalipsis 17:4), lo que sugiere que las leyes ceremoniales judías separaban lo limpio de lo impuro: Roma ciertamente no se preocuparía por las leyes ceremoniales de Israel. Esto es especialmente significativo porque "uno de los siete ángeles que tenían las siete copas" le concede esta visión (Ap 17,1).

En Apocalipsis 17:14 veremos a la ramera de Babilonia vestida con los colores distintivos del templo (*JW* 5:5:4, 6) y al Sumo Sacerdote (Ex 28:1–2, 5–12, 17–23, 33), ambos ubicados en Jerusalén. Incluso ha mostrado de manera prominente en su frente lo *contrario* de lo que el Sumo Sacerdote ha inscrito en su turbante que aparece en su frente. Mientras que el Sumo Sacerdote lleva en la frente "una lámina de oro puro" con "las incrustaciones de un sello, 'Santo a Jehová'" (Ex 28,38; cf. Sir 45,12; *Ant.* 3,172-178).), en Apocalipsis 17:5 vemos a la ramera, "y en su frente estaba escrito un nombre, un misterio: 'Babilonia la Grande, la Madre de las rameras y de las abominaciones de la tierra'". una ramera (Isa 1:21), mostrando orgullosamente "la frente de una ramera" (Jeremías 3:3).

Estructura literaria

Juan establece un contraste literario inconfundible entre la ramera borracha y la novia casta que subraya la importante relación que tienen entre sí. No solo eso, sino que esto sugiere fuertemente que Juan continúa con el drama general con respecto al divorcio de Israel por parte de Dios. Particularmente en Apocalipsis 17 y 21 descubrimos numerosos paralelos antitéticos notables entre las dos mujeres-ciudades. Considere las siguientes pocas muestras de las notables correspondencias:

Su invitación. Uno de los ángeles de la copa le presenta a Juan tanto a la ramera como a la novia de la misma manera:

> Apocalipsis 17:1a: "Y vino uno de los siete ángeles que tenían las siete copas y habló conmigo, diciendo: 'Ven acá, te mostraré'".
>
> Apocalipsis 21:9a: "Y vino uno de los siete ángeles que tenían las siete copas llenas de las siete plagas postreras, y habló conmigo, diciendo: 'Ven acá, yo te mostraré'".

Su transporte. Para ver las dos ciudades, Juan es transportado "en el Espíritu" de manera idéntica *(ap_negken me eis er_mon en pneumati):*

> Ap 17,3: "Me llevó en el Espíritu".
>
> Apocalipsis 21:10 "Me llevó en el Espíritu".

su caracter Cuando John llega a cada una de las escenas, ve mujeres de carácter exactamente opuesto, una de mala reputación, otra honorable:

> Apocalipsis 17:1: "Ven aquí, te mostraré el juicio de *la gran ramera [porn_]* que está sentada sobre muchas aguas".
>
> Apocalipsis 21:9: "Ven aquí, te mostraré la novia *[numph_n], la esposa del Cordero".*

Sus alrededores. John es llevado de la misma manera a los ambientes contrastantes de las dos mujeres:

> Apocalipsis 17:3a: "Y me llevó en el Espíritu *a un desierto."*
>
> Apocalipsis 21:10a: "Y me llevó en el Espíritu *a un monte grande y alto".*

Sus relaciones. Las dos mujeres se contrastan entre sí en términos de sus relaciones principales. La ramera babilónica es llevada en una relación ilícita por la bestia blasfema (Apoc. 17:3, 7). La Nueva Jerusalén es "la novia, la esposa del Cordero" (Ap. 21:9), que posee la mismísima "gloria de Dios" (Ap. 21:11a).

Sus descripciones. La ramera babilónica es elogiada en gran detalle con respecto a su violento colapso (Apoc. 18:2, 8, 10, 17, 19, 21). Mientras que la nueva esposa de Jerusalén se describe con glorioso detalle como una realidad eternamente perdurable (Apoc. 21:4–6) con fundamentos seguros (Apoc. 21:12–14), que posee el agua y el árbol de la vida (Apoc. 21:6; 22). :1, 17).

Debemos recordar que Juan específicamente llama a la novia la *“nueva* Jerusalén” del cielo (Apoc. 21:1–2), sugiriendo su contraste con la *antigua* Jerusalén (cp. contrastes nuevo orden/ antiguo orden en otros lugares, Mt 9:16–17; 13:52; 2 Corintios 3:7–14; Hebreos 1:1–2; 3:1–6; 8:1–13). Tal yuxtaposición en esta profecía orientada al Antiguo Testamento presenta un contraste intencional entre la Jerusalén de abajo (Apoc. 11:8) y la Jerusalén de arriba (Apoc. 21:2), y debería ser familiar para los estudiantes del Nuevo Testamento (cp. Gal 4:22– 31; Hebreos 12:18–19, 22).

Expectativa clímax

El drama de Juan tiene como tema central el juicio de Cristo contra Israel/Jerusalén por haberlo crucificado (Ap 1, 7). En consecuencia, debemos esperar que los últimos capítulos culminantes del juicio detallen el castigo *de Jerusalén .* Apocalipsis 16–19, que son capítulos culminantes, enfatizan fuertemente la destrucción de Babilonia. Incluso brindan un largo y detallado lamento por la caída de la ciudad (Apoc. 18).

Debemos notar también que es “uno de los siete ángeles que tenían las siete copas llenas de las siete últimas plagas” quien introduce a Juan a la visión de la nueva Jerusalén. Esto muestra que Juan está vinculando intencionalmente la venida de la nueva Jerusalén con la desaparición de Babilonia-Jerusalén.

Imposibilidad de Roma

La identificación de Babilonia como Roma es la opinión mayoritaria hoy. Pero no solo Jerusalén encaja perfectamente en el contexto local, el flujo general y el mensaje general de Apocalipsis, sino que la visión de Roma nos presenta serias incongruencias.

Imagen incómoda. En Apocalipsis 17:3, 7 aprendemos que la ramera babilónica se sienta sobre la bestia. Si la bestia de siete cabezas es Roma, la ciudad de las siete colinas, y si la ramera babilónica se sienta sobre la bestia, entonces Roma se sienta sobre Roma.
Esto presenta una imagen incómoda, en el mejor de los casos. En lugar de ser tan incómodo

esquema, tenemos un cuadro de Jerusalén en alianza con Roma que la apoya (cp. Jn 19,15).

Imagen incorrecta. Corsini señala que "es importante ver [a la bestia] como una realidad distinta de la prostituta. Son tan distintas que Juan describirá, al final del cap. 17 un odio implacable y asesino entre los dos."375 De hecho, con respecto a Apocalipsis 17:16, Carrington señala que "en el mismo capítulo que ha llevado a los eruditos a identificar a la Bestia con Roma, es la Bestia la que destruye a Babilonia; y si Babilonia es Roma entonces es muy raro que Roma destruya a Roma."376

Ningún intento de aplicar esto a las guerras civiles romanas de los años 68-69 dC servirá. El texto dice que la bestia (y los diez cuernos) " *aborrecerán (mis_sousin) a* la ramera" (Apoc. 17:16). *Mise_* significa "tener una fuerte aversión, *odiar, detestar",* 377 como aquellos que "os odian, os excluyen y os insultan" (Lc 6, 22). Las guerras civiles romanas, sin embargo, involucran a generales que intentan gobernar Roma, para poseer su gloria, no para destruirla por odio.

De hecho, uno de los generales rivales, Vespasiano, finalmente se asegura el cargo de emperador. Pero Josefo informa del conocimiento inicial de Vespasiano de la noticia de la guerra civil en Roma: "Y como este dolor suyo era violento, no pudo soportar los tormentos bajo los que estaba, ni aplicarse más en otras guerras cuando su país natal. fue devastada."378 Esta no es la conducta de quien "aborrece" a Roma.

Juicio pandemónium. Beagley argumenta que "Minerar señala otra dificultad, quien señala que el juicio sobre Babilonia se distingue cuidadosamente del juicio de la bestia y los reyes, que no se mencionan hasta Apocalipsis 19:19–21. Él dice: '[E]sto sería una tontería si los tres (Babilonia, la bestia, los reyes) representaran la misma realidad histórica". Pero si Babilonia es Jerusalén, entonces tenemos una razón clara para distinguir a Jerusalén de la bestia y los reyes.

Conclusión

Entonces, “la ramera del Libro del Apocalipsis no era Roma; ella había sido Jerusalén desde la época de Ezequiel.”379 Parece bastante claro que Juan pretende que su audiencia vea a Jerusalén como la nueva Babilonia, una nueva destructora del templo. La ciudad que rechaza al Mesías e incluso lo crucifica cae a las profundidades de la antigua Babilonia, haciendo que Dios la destruya y quite su templo de en medio de ella. En el drama de Juan, Dios debe quitar esta Jerusalén corrupta para que la nueva Jerusalén (el cristianismo) pueda tomar su lugar finalmente y para siempre (cf. Jn 4, 20-23; Heb 8, 13).

No mucho antes de que lo crucifiquen, Jesús llora sobre Jerusalén y su templo:

> ¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! Cuántas veces quise juntar a tus hijos, como la gallina junta a sus pollitos debajo de las alas, y no quisiste. ¡He aquí, vuestra casa os está siendo dejada desierta! (Mt 23, 37–38)

Es verdaderamente como él advierte: “el reino de Dios os será quitado, y será dado a una nación que produzca el fruto de él” (Mt 21,43). Tristemente para Israel: “vendrán muchos del oriente y del occidente, y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob, en el reino de los cielos; mas los hijos del reino serán echados a las tinieblas de afuera; allí será el llanto y el crujir de dientes” (Mt 8, 11-12).

Esto es paralelo al mensaje de Hebreos, donde leemos:

> Pero tú has venido al monte Sion ya la ciudad del Dios viviente, la Jerusalén celestial, ya miríadas de ángeles. . . · Mirad bien de no rechazar al que habla. Porque si no escaparon aquellos que rechazaron al que les amonestaba en la tierra, mucho menos escaparemos nosotros los que nos apartamos del que amonesta desde los cielos.
> Y Su voz hizo temblar la tierra entonces, pero ahora Él ha prometido, diciendo: “Aún una vez más haré temblar no sólo la tierra, sino también el cielo”. Y esta expresión, "Aún una vez más", denota la eliminación de las cosas que se pueden mover, como de las cosas creadas, para que las cosas que no se pueden mover permanezcan. Por tanto, ya que recibimos un reino inconmovible, mostremos gratitud, por la cual podamos ofrecer a Dios un servicio aceptable con reverencia y temor”. (Hebreos 12:22, 25–28)

12. EL VESTIDO DE LA RAMERA Y LA DECORACIÓN DE JERUSALÉN

> *Y la mujer estaba vestida de púrpura y escarlata, y adornada con oro, piedras preciosas y perlas, y tenía en su mano una copa de oro llena de abominaciones y de las cosas inmundas de su inmoralidad, y en su frente estaba escrito un nombre, un misterio , "Babilonia la Grande, la Madre de las rameras y de las abominaciones de la tierra". (Apocalipsis 17:4–5)*

Introducción

Juan pone un énfasis significativo en el vestido de la ramera babilónica. No solo detalla su adorno, sino que enfatiza especialmente su oro al afirmar que está "adornada con oro": literalmente afirma que está "dorada con oro" (kechrusomene *chrusio).*

> Y la mujer estaba vestida de púrpura y escarlata, y adornada con oro, piedras preciosas y perlas, y tenía en su mano una copa de oro llena de abominaciones y de las cosas inmundas de su inmoralidad, y en su frente estaba escrito un nombre, un misterio , "Babilonia la Grande, la Madre de las rameras y de las abominaciones de la tierra". (Apocalipsis 17:4–5)

Además, el sumo sacerdote es el rostro humano del templo, y "Josefo claramente considera el Sumo Sacerdocio y el servicio del templo como el corazón y el alma del judaísmo". 380 En consecuencia, tanto el templo como el sumo sacerdote están adornados de manera similar (como veremos). Cabe señalar que Israel era una nación sacerdotal (Ex 19,6; Is 61,6) y Jerusalén es su capital, en la que se encuentra el templo (Sal 68,29; Mc 11,15; Lc 4,9).

El atuendo del Sumo Sacerdote

El famoso y fabuloso templo judío y el sumo sacerdote están vestidos con los mismos colores que la ramera. El templo no solo domina a Jerusalén, sino que las túnicas del sumo sacerdote son muy importantes, como vemos cuando Herodes las encerró y controló su uso *(Ant.* 18:92–93; 20:247–49); Vitelio

devolverlos al sumo sacerdocio por la autoridad del emperador romano, Tiberio; y la disputa sobre ellos después de la muerte de Herodes Agripa I. De hecho, “el mero hecho de ponerse las túnicas les daba [a los sumos sacerdotes] prestigio y autoridad a los ojos de los demás”381.

Philo exalta la majestuosidad de la túnica del sumo sacerdote: Es “una obra maravillosa para ser vista o contemplada. Porque tiene una apariencia completamente calculada para excitar el asombro, como ninguna obra bordada concebida por el hombre jamás lo fue por su variedad y costosa magnificencia” (Spec. *Laws* 1:17). Josefo afirma con respecto a su elaboración en el Antiguo Testamento: “La mitra del sumo sacerdote era la misma que describimos antes, y estaba labrada como la de todos los demás sacerdotes; sobre la cual había otra, con franjas de azul bordadas, y alrededor una corona de *oro* pulida, de tres hileras, una sobre otra” (Ant. 3:7:6; cp. 3:7:2; 8:3: 3; ver también: Filón, *Moisés* 2:24; *Migración* 13; también Aristeas 96–97; Sir 45:10–11).

Esto es lo mismo que en los días de Josefo, para el sumo sacerdote:

> El cinto que sujetaba el manto al pecho estaba bordado con cinco hileras de varios colores, de *oro, púrpura* y *escarlata,* así como de lino fino y azul, con *cuyos colores os dijimos antes que estaban bordados también los velos del templo.* El mismo bordado estaba sobre el efod; pero la cantidad de *oro* que contenía era mayor. Su figura era la de un peto para el pecho. Llevaba sobre él dos *botones de oro* a modo de escudos pequeños, que abrochaban el efod al manto; en estos botones estaban encerrados dos *sardónices* muy grandes y muy excelentes , que tenían grabados en ellos los nombres de las tribus de esa nación: en la otra parte colgaban doce piedras, tres en fila a un lado, y cuatro en el otro; un *sardio,* un *topacio* y una *esmeralda;* un *carbunclo,* un *jaspe* y un *zafiro;* una *ágata,* una *amatista* y una *ligura;* un *ónice,* un *berilo* y un *crisólito;* sobre cada uno de los cuales estaba nuevamente grabado uno de los nombres de las tribus antes mencionados. Una mitra también de lino fino rodeaba su cabeza, la cual estaba atada con una cinta azul, alrededor de la cual había otra corona *de oro . (JW* 5:5:7)

El adorno del templo

Josefo habla del esquema de colores del tabernáculo (el antecesor del templo): “al frente, donde se hacía la entrada, pusieron columnas de oro, que estaban sobre basas de bronce, en número de siete; pero luego extendieron sobre el tabernáculo velos de lino fino y púrpura, azul y escarlata

bordados de colores" (Ant. 6:3:4; cp. 3:7:7; 6:3:2). Ireneo menciona la gloria visual del tabernáculo:

> Así también, según ellos, los atrios del tabernáculo construido por Moisés, estando compuestos de lino fino, azul, púrpura y escarlata, apuntaban a la misma imagen.
> Además, sostienen que la túnica larga del sacerdote que cae sobre sus pies, como si estuviera adornada con cuatro hileras de piedras preciosas. *(Ag. Her.* 1:18:2; 2:24:4)

Ver también: Clemente de Alejandría *(Strom.* 5:5:6), Jerónimo *(Jov.* 2:34), Ambrosio *(Christian Faith* 2:10–12) y Leo *(Past. Rule* 2:3).

El escenario del templo de Apocalipsis sugiere además que Juan se está refiriendo a las grandes cantidades de oro asociadas con la casa sagrada. En Apocalipsis vemos el templo *celestial* que es el original eterno de la copia temporal en la tierra. El templo celestial tiene un "incensario de oro" (Ap 8:3) asociado con el "altar de oro" (Ap 8:3; 9:13). También vemos "copas de oro llenas de incienso, que son las oraciones de los santos" (Ap 5, 8). Esas oraciones son súplicas de vindicación (Apoc. 6:10-11) que finalmente resultan en la serie de juicios (de los cuales nuestra sección actual forma parte) que involucran "tazones de oro" sacados del templo por ángeles-sacerdotes ceñidos con oro (Apoc. 15:6).

Josefo describe el templo de Salomón: "Él también tenía velos de azul, púrpura y escarlata, y el lino más brillante y suave, con las flores más curiosas labradas sobre ellos, que debían ser corridos ante esas puertas. Dedicó también para el lugar más secreto, de veinte codos de anchura y la misma longitud, dos querubines de oro macizo" (Ant. 8:3:3). Registra el saqueo del templo por parte de Antíoco:

> Dejó, pues, el templo desnudo, y se llevó los candeleros de oro, el altar de oro [del incienso], la mesa [de los panes de la proposición] y el altar [del holocausto]; y no se abstuvo ni siquiera de los velos, que eran de lino fino y escarlata *(Ant.* 12:5:4).

Con respecto al templo herodiano del primer siglo, Josefo escribe acerca de los implementos almacenados en las muchas salas del templo, porque "la mayor parte de los utensilios que se ponían en ellos eran de plata y oro" (JW 5:4:4; cp. Heb 9 :4). También describe el templo como si tuviera un

> la puerta que estaba en este extremo de la primera parte de la casa estaba, como ya hemos dicho, *toda cubierta de oro,* como todo su muro alrededor; tenía también vides *doradas* encima, de las cuales colgaban racimos de uvas tan altos como la altura de un hombre. Pero entonces esta casa, como estaba dividida en dos partes, la parte interior era más baja que la

> apariencia de la exterior, y tenía puertas de *oro* de cincuenta y cinco codos de alto, y dieciséis de ancho; pero delante de estas puertas había un velo de igual amplitud que las puertas. Era una cortina *babilónica [Babulonios] , bordada de azul, lino fino, escarlata [porphuras] y púrpura [kokkou],* y de una textura verdaderamente maravillosa. *(JW* 5:5:4).

De nuevo Josefo se refiere a la gran cantidad de oro que adorna el templo: “Ahora bien, la cara exterior del templo en su frente no necesitaba nada que pudiera sorprender ni a la mente de los hombres ni a sus ojos; porque estaba *recubierta por todas partes con láminas de oro de gran peso,* y, a la primera salida del sol, reflejaba un esplendor muy ardiente, e hacía que los que se esforzaban en mirarla desviaran la vista, tal como lo hacían. hubiera hecho con los propios rayos del sol” (JW 5:5:6; cp. *JW* 5:5:4).

La Tosefta también menciona esto: “los sacerdotes cubrieron la cara de todo el pórtico [del templo] con platos de oro, cien [manojos], con el espesor de un *denar* de oro . . . . [y] no había imperfección en ellos” (t. Men. 13:19). Juan probablemente alude a este baño de oro cuando afirma que la ramera estaba (literalmente) “dorada con oro” (kechrus_men_chrusi_).

Swete señala un lenguaje similar en Éxodo 26:37 donde, con respecto a las cinco columnas de la pantalla del tabernáculo, los artesanos deben “revestirlas de oro” (chrus_seis *autous chrusi_).* 382 Jesús también menciona el oro del templo cuando denuncia a los escribas y fariseos por jurar “por el oro del templo” (Mt 23, 16-17).

Podemos encontrar declaraciones con respecto a la gran cantidad de oro en y por todo el templo en varios contextos judíos. Las paredes del lugar santísimo están cubiertas de oro (m. Midd. 6:1; t. Shek. 3:6, 178; m. Shek. 4:4).
Varios artículos de oro incluyen un espejo de oro (b. Yoma 37b), el candelabro de dos talentos *(JW* 6:8:3; 7:5:5; b. Men. 98b), y mucho más (m.
Sukk. 5:2; metro. Yom. 4:4; metro. medio 2:3; 3:8; 4:6; 6:1; metro. Sec 4:4; t. Shek. 3:6; metro. Hombres. 11:7; Philo, *Embajada* 31:216).

Josefo registra algunos de los elementos del templo entregados a Tito cuando el templo cayó: Un sacerdote “le entregó también los velos y las vestiduras, con las *piedras preciosas [tois lithois],* y una gran cantidad de otros utensilios preciosos que pertenecían a sus adoración sagrada. También el tesorero del templo, que se llamaba Fineas, fue apresado y mostró a Tito las túnicas y los cintos de los sacerdotes, con *gran cantidad de púrpura y escarlata .*

[porphuran te poll_n kai kokkon], que estaban allí depositados para los usos del velo" (JW 6:8:3). Según Josefo, "los soldados tenían cantidades tan grandes del botín que habían obtenido mediante el saqueo [del templo], que en Siria se vendió una libra de oro por la mitad de su valor anterior" (JW 6:6:1).

El Sumo Sacerdote y el Templo Asociado

Así pues, los colores que marcan al Sumo Sacerdote corresponden a los del templo. Cuando Josefo describe la túnica litúrgica del Sumo Sacerdote, la relaciona con el templo: "ese cinturón que ataba la prenda al pecho estaba bordado con cinco hileras de varios colores, de oro, púrpura y escarlata, así como de lino fino y azul. , con los colores que os dijimos antes de que se bordaran los velos del templo" (JW 5:5:7). En Apocalipsis 18:12 vemos los cargamentos necesarios para tal riqueza en Jerusalén, cuando el juicio de Dios cae sobre "cargamentos de oro y plata y piedras preciosas y perlas y lino fino y púrpura y seda y escarlata, y toda clase de madera de cidra y toda clase de artículo de marfil y todo artículo hecho de madera muy costosa y bronce y hierro y mármol."

Curiosamente, durante el juicio de Jesús ante el Sanedrín "el sumo sacerdote rasgó sus vestiduras, diciendo: '¡Ha blasfemado!'" (Mt 26,65). Aunque los romanos no permitían que el Sumo Sacerdote usara su túnica especial en todas las reuniones del Sanedrín (cf. Jos., *Ant.* 15:11:4), debido a la proximidad de la Pascua "en esta ocasión en particular las vestiduras pueden haber sido en posesión del sumo sacerdote."383 En consecuencia, su acción de rasgar su manto de Sumo Sacerdote puede haber sido "un presagio irónico del rasgado del velo del templo al que sirve."384 El relato paralelo en Mc 14:63 emplea el palabra *chit_nas* que es la palabra usada en la Septuaginta en Éxodo 28:4 y Levítico 16:4. Así, los Evangelios mencionan tanto el rasgado del manto del Sumo Sacerdote como del velo del templo en los acontecimientos que rodearon la muerte de Jesús, cuya muerte justifica el juicio de Dios sobre Israel (Ap 1, 7).

Conclusión

Aunque la interpretación de Babilonia = Roma domina en los estudios de Apocalipsis, se puede hacer un caso más convincente para Babilonia = Jerusalén. Esto encaja notablemente bien con el carácter judaico de Apocalipsis, así como con su tema general del juicio sobre Israel por crucificar a Cristo (Apocalipsis 1:7).

Una de las ironías del punto de vista de Roma es que al enseñar el juicio de Dios sobre Roma, Roma no cae hasta que se convierte al cristianismo y deja de perseguir a la Iglesia. Sin embargo, en el punto de vista de Babilonia = Jerusalén, Jerusalén cae en el punto álgido de su rebelión contra Cristo y su resistencia al cristianismo, y como consecuencia directa de la denuncia profética de Cristo (Mt 23:38-24:2; Lc 19:41-45).). Y el Señor nunca se refiere a la caída de Roma.

13. NERO Y LA BESTIA QUE “FUE”

La bestia que viste era y no es, y está para subir del abismo e ir a la destrucción. Y los moradores de la tierra, cuyo nombre no está escrito en el libro de la vida desde la fundación del mundo, se asombrarán al ver la bestia que era y no es, y vendrá. (Apocalipsis 17:8)

Introducción

En el capítulo 2 señalo que la sexta cabeza de la bestia representa al actual sexto rey de Roma, el emperador Nerón César. Pero ahora nos encontramos con un pasaje que parece contradecir esta identificación. En Apocalipsis 17 el ángel intérprete declara que “la bestia que has visto, era y no es, y está para subir del abismo e ir a la destrucción” (Apoc. 17:8a). Aquí surgen dos preguntas importantes: (1) ¿Cuál es el significado de que la bestia sea la que “era y no es, y está para venir”? ¿Es este uno de los muchos ejemplos de las pretensiones divinas de la bestia, en las que parodia la eternidad divina? (2) ¿Socava esta descripción la posición de fecha temprana y el enfoque preterista al declarar que la bestia (Nerón) *ya está muerta* cuando Juan escribe? Después de todo, el ángel declara que él “era y no es *[ouk estin]”.*

La parodia de la bestia

Con respecto a la parodia potencial de la eternidad de Dios, la bestia romana exhibe pretensiones divinas blasfemas que conducen a su adoración (Apoc. 13:8, 12, 15). Apocalipsis probablemente incluso alude a esto en nuestro pasaje en el sentido de que está “lleno de nombres blasfemos” (Apoc. 17:3b). La frase “era y no es, y está por venir” se considera ampliamente como una “antítesis diabólica” de la eternidad de Dios como se presenta en Apocalipsis 1:8; 4:8; 11:16; y 16:5. 385 Por ejemplo, en Apocalipsis 1:8 leemos que Dios es “el que es y el que era y el que ha de venir”. Esta pretensión divina encajaría ciertamente en el

Argumento preterista sobre el papel del culto al emperador en el primer siglo y en Apocalipsis. 386

No tengo ningún problema teórico con esta descripción que proporciona una inversión irónica del Dios verdadero en la bestia pretenciosa; después de todo, John se deleita en la parodia y la ironía en su drama. Sin embargo, no creo que la evidencia aquí lo permita. Esto *no* es burlarse de "la triple descripción de Dios que ya se encuentra en Apoc 1:8; 4:8; 11:16; y 16:5," la "fórmula triple para la eternidad divina."387 Más bien se burla de la triple experiencia histórica de Cristo enfatizada en su aparición inicial en Apocalipsis en 1:18 (cf. Una; y estuve muerto, y he aquí que vivo por los siglos de los siglos" (cf. Flp 2, 8–9). Sin embargo, la ironía dramática es que, a pesar de sus pretensiones, la bestia no vive para siempre, sino que va "a la destrucción".

(Apocalipsis 17:8a). Enumeraré resumidamente mis objeciones a que esto represente una burla de la *eternidad de Dios,* luego las desarrollaré:

(1) Las ideas realmente no coinciden. Las referencias de Apocalipsis a Dios declaran expresamente su eternidad, mientras que la frase aquí en Apocalipsis 17:8 no sugiere la eternidad de la bestia. En lugar de "era, es, ha de venir", la bestia "era, *no es,* y vendrá". Sería muy fácil para Juan declarar que la bestia "era, es y ha de venir" si así lo deseara. Pero él no lo hace. Y ciertamente nunca se referiría a Dios como "no es", porque Dios vive "por los siglos de los siglos" (Apocalipsis 4:9–10; 10:6).

(2) El elemento básico que se repite e invariable en cada una de las tres apariciones de la idea es: "era y no es" (en *kai ouk estin)* (Ap 17:8a, 8d, 11).
Esta frase central no tiene nada que ver con parodiar la eternidad; de hecho, que alguien sea "no es" es lo opuesto a la existencia eterna. En Génesis 42:36 encontramos que el difunto José y Simeón se mencionan como "no es" (ouk *esti).* En la antigüedad , *ouk esti* es una declaración que declara la muerte de uno: "No era, me convertí, no soy" (hostis *ouk em_n, kai egenom_n, ouk eimi).*

(3) En cada una de las tres apariciones de la frase, el tercer elemento varía tanto léxica como gramaticalmente, a pesar de estar muy cerca sintácticamente:

> La bestia "está a punto de subir *[mellei anabanein,* pres. Actuar. indic.] del abismo" (Apocalipsis 17:8a)
>
> La bestia «vendrá *[parestai,* fut. medio. indicativo]" (Apoc. 17:8d)

La bestia “es también él mismo un octavo *[autos ogdoos estin]” (Ap* 17:11a)

Una vez más, John podría fijar fácilmente la frase si así lo deseara. Pero algo más está pasando aquí, como veremos.

(4) El punto que Juan enfatiza en esta imagen es la *muerte.* La muerte *inevitable* de la bestia está a la vista, porque la bestia ahora existe . A pesar de la fraseología que tenemos ante nosotros, John ve a una mujer sentada actualmente *[katoikountes,* pres. Actuar. ptcp.] sobre la bestia (aparentemente viva) (Ap 17:3) y el ángel declara expresamente que la bestia ahora lleva *[bastazontos,* pres. Actuar. ptcp.] la mujer (Apocalipsis 17:7). (5) El hecho de que la bestia “va a *salir* del *abismo”* se ajusta a la idea de su *resurrección* de la muerte, no a la *eternidad.* Muestra una burla de *la experiencia de Cristo,* no *de la existencia de Dios.* (6) La referencia al “libro de la vida” alude a la resurrección, pues el libro de la vida se consulta en la resurrección escatológica (Ap 20,12). (7) La tercera referencia parece peculiar en la superficie, pero proporciona una clave vital para el significado pretendido: la bestia "es también un *octavo",* lo que significa resurrección.

Como la mayoría está de acuerdo, las palabras de Apocalipsis 17:8ff “son en su mayor parte una reproducción de las imágenes del cap. XIII. 1–4.”388 Siendo así, debemos notar que Apocalipsis 13 imita la muerte y resurrección históricas de Cristo (Apocalipsis 1:18; 2:8; 5:12; 11:17) en lugar de la existencia eterna de Dios. Esto es importante por muchas razones dramáticas, una de las cuales es la muerte de Cristo a manos de los romanos bajo la presión de los judíos (Mt 27:17–26; Lc 23:13–25; Hch 3:13) que manipulan la posición de Roma. poder (Jn 19:12, 15): “este Hombre, entregado por el plan predeterminado y el previo conocimiento de Dios, vosotros lo clavasteis en una cruz *por [dia]* las manos de hombres impíos y [“tú” implícito, *aneilate,* 2d pers . . pl., aor. Actuar. ind.] le dio muerte” (Hch 2:23389). Todo esto concuerda con el tema general de Juan de la culpabilidad judía en la muerte de Cristo (Ap. 1:7) en un libro que tiene como figura principal al Cordero inmolado (Ap. 5:6, 12; 12:11; 13:83-90). La imagen de la bestia *aquí en 17:8* no está imitando a Dios sino a Cristo; es imitar el existir, morir y vivir de nuevo, no la eternidad. Lázaro ciertamente lo hace sin ninguna pretensión divina (Jn 11:21, 44; 12:1)!

El mensaje que la audiencia de Juan necesita escuchar durante sus pruebas es terriblemente importante. Cierto, la bestia tiene un gran poder (es un carnívoro con

siete cabezas y diez cuernos, Apoc 17:7c; cf. Apocalipsis 13:2) y notable resiliencia (estaba, pero está “a punto de subir”, Apocalipsis 17:7a). Sí, recibe su gran poder de abajo, del “abismo” (Ap 17, 8a; cf. Ap 9, 1, 11; 13, 1-2), es decir, de Satanás (Ap 13, 2b) el destructor (Apocalipsis 9:11). 391 Sin embargo, el punto de *partida* de Juan es: él va a la “destrucción *[apoleian]” (Ap* 17:8a, 11; cf. el trasfondo de Daniel, Da 7:11 LXX, *therion . . . . apoleto).* Está condenado al infierno (Apocalipsis 19:20; 20:10), a pesar de su temido poder y resistencia.

La presencia de la bestia

En el Capítulo 8 anterior observo que Nerón es la personificación de la bestia. La evidencia es bastante clara y muy convincente. Pero en Apocalipsis 17:11 leemos una declaración que causa algunas dificultades con esta interpretación. De hecho, “presenta a todos los intérpretes una verdadera dificultad.”392

Y la bestia que era y no es, es también un octavo, y es uno de los siete, y va a la destrucción. (Apocalipsis 17:11)

Por supuesto, las principales dificultades han sido resueltas porque muestro arriba lo que quiere decir con “la bestia que era y no es” (cf. Ap 17, 8). Pero ahora, ¿quién es este “octavo”? ¿Cómo puede haber un octavo en una serie de siete? ¿Y cómo es él “uno de los siete”?

En los números bíblicos ocho parece ser el número de la resurrección. 393 En el Antiguo Testamento, el octavo día sigue al día de descanso y es el día en que el trabajo del hombre comienza de nuevo, como una especie de resurrección (cf. Ex 20, 8-11). Dios salva a ocho personas en el arca para “resucitar” a la raza humana (1Pe 3:20). 394 La lepra es “considerada como una descomposición de los jugos vitales, y como putrefacción en un cuerpo vivo, [era] una imagen de muerte”. 395 Así, en Israel el leproso no es admitido de nuevo en la santa comunidad como vivo hasta su sacrificio del octavo día (Lev 14:10, 23). La mujer menstruante es inmunda a causa de su flujo de sangre durante siete días, luego se limpia en el octavo día (Lev 15:29). Esta limpieza es necesaria “a menos que mueran en su inmundicia” (Lv 15,31). Cada uno de estos asuntos es análogo a la resurrección.

Pero lo más importante, Cristo resucita de la muerte en el primer/octavo día (Jn 20:1), que es el primer día de una nueva semana. 396 Esto da comienzo a una nueva creación (2Co 5,17). En Apocalipsis aparece por primera vez como “el primogénito de entre los muertos” (Ap 1,5), establece el tema del libro como el “traspasado” (muerto) que volverá vivo para vengarse (Ap 1,7), aparece en su visión inicial vestido de sacerdote (Ap 1,13) proclamando “Estuve muerto, y he aquí que vivo por los siglos de los siglos” (Ap. 1:18; cp. 2:8), y domina todo el drama como el Cordero inmolado pero vivo (Ap. 5:6, 12; 12:11; 13). :8).

Así, aquí en Apocalipsis 17:11 el “octavo” apunta a la bestia imitando la muerte y resurrección de Cristo (cf. Ap 13:3; 17:8). Nuestro texto refleja esto a través de un paralelismo intertextual: su salida “del abismo” en Apocalipsis 17:8a es una forma de resurrección reflejada en su ser “un octavo” (el número de la resurrección) en Apocalipsis 17:11397:

Revelation 17:8a	**Revelation 17:11**
“the beast....was and is not” (hen kai ouk esti)	“the beast....was and is not” hen kai ouk esti)
“is about to come up out of the abyss”	“is himself also an eighth”
“to go to destruction” (eis apoleian hupagei)	“he goes to destruction” (eis apoleian hupagei)

El corazón de este paralelo está entre las frases “subir del abismo” y “una octava parte”. En la Escritura, el “abismo” (abussos) es parte de la cosmología de tres niveles del cielo, la tierra y el inframundo (cf. Flp 2:10; Ap 5:3, 13). “En el inframundo *(abussos)* no solo está el reino de los muertos sino también Gehena, el lugar de castigo” así como “la prisión de los demonios castigados”. 398 En Romanos 10:7 *abussos* aparece en el contexto de la resurrección: “ '¿Quién descenderá al abismo?' (es decir, resucitar a Cristo de entre los muertos)» (cf. Sal 71, 20).

Pero ahora, ¿quién es este “octavo”, esta resurrección de la bestia? Como muestro con respecto a las siete cabezas (Apocalipsis 17:9-10) en el Capítulo 2 anterior, los "cinco" son Julio, Augusto, Tiberio, Gayo y Claudio que ya "cayeron" (es decir, están muertos). 399 Sabemos, pues, que el sexto “es” (estin) el emperador reinante, Nerón. Y “el otro que aún no ha venido” es el séptimo, Galba, que sólo “se quedará un poco de tiempo”. Y sabemos que las Guerras Civiles Romanas durante el Año de los Cuatro Emperadores representan la agonía corporativa de la bestia. Ahora el “octavo” debe representar el renacimiento de Roma, su resurrección a nueva vida y fuerza. Pero el siguiente emperador después de Galba es Otón, uno de los emperadores del interregno que forma parte de la agonía de Roma. ¿Cómo puede imaginarse la resurrección de la bestia? Él continúa con esos estertores de muerte. Además, él es el “séptimo”, no el “octavo”.

Para resolver esta dificultad debemos notar un par de factores en el pasaje.
(1) El número de cabezas de la bestia es siete, *no* ocho (Apoc. 13:1; 17:3, 7, 9). El octavo es una adición sorprendente, no explicada por la bestia que ve Juan. Esto debería alertarnos sobre algún tipo de interrupción en el conteo. (2) De hecho, Juan omite el artículo definido cuando menciona el octavo: *to therion ho en kai ouk estin kai autos ogdoos estin* se traduce como “la bestia que era y no es, es también *un* octavo”. El artículo definido define clara y repetidamente la serie cronológica de las primeras seis cabezas/reyes: *hoi pente epsan ho eis estin ho allos oupo elthen (“los cinco* han caído, uno es, *el* otro aún no ha venido”). Por lo tanto, este octavo rey *es "un* octavo", no *"el* octavo". Pero ahora, ¿qué significa esto? Dos interpretaciones parecen bastante plausibles.

Podría ser que este "octavo" sea el emperador que provoque el renacimiento del Imperio, aunque está fuera de los siete reyes originalmente especificados. En un sentido importante, el renacimiento del Imperio bajo *Vespasiano* es una "resurrección" bajo "un octavo" rey que es, sin embargo, "de los siete".
La victoria de Vespasiano en las Guerras Civiles Romanas hace que el *mismo* Imperio Romano vuelva a la vida después de la muerte de las guerras civiles, no un nuevo imperio. 400

Contrariamente a la NASB, el ángel *no* afirma que “él es *uno* [lo que requeriría: *heis]* de los siete” (cf. NRSV, NIV, NKJB), porque Vespasiano no lo es: la línea de emperadores Julio-Claudia cesa en Nerón (Suet., *Gal.* 1; Tac.,

hist. 1:16). Más bien: "él es *de [ek]* los siete", lo que indica que él es "el sucesor y resultado de los siete, siguiendo y brotando de ellos."401

La frase *ek ton hepta* funciona como un "genitivo de parentesco"402 que significa que él no es un extraño *(p. ej.,* un conquistador parto como cuando "los partos casi se levantaron en armas" en esos tiempos, Tac., *Hist.* 1:2).
Vespasiano no solo es un ciudadano romano, sino que tiene una posición política (aunque plebeya) (Suet., *Vesp.* 1), aunque como emperador fue "hecho fuera de Roma" (Tac., *Hist).* Él "llegó a ser cónsul en el 51" y luego fue "gobernador de África, y en el 67 fue nombrado comandante en jefe contra los judíos insurgentes por Nerón"403 (cp. Tac., *Hist.* 1:10; *JW,* Pref. 8 ; 3:1:3). Incluso más tarde fue deificado por el senado romano. Como lo expresa Josefo:

> tras esta confirmación de todo el gobierno de Vespasiano, que ya estaba resuelto, y tras la inesperada *liberación de la ruina de los asuntos públicos de los romanos,* Vespasiano volvió sus pensamientos hacia lo que quedaba sin someter en Judea. *(JW* 4:11:5; cp. preferencia 9)

Otra interpretación más de este "octavo" parece más fuerte y me ha llevado a cambiar mi posición anterior (la que acabo de mencionar arriba). Aunque es muy similar al anterior, cambia la atención del emperador específico (Vespasiano) al emperador general. Juan parece estar afirmando que la bestia *corporativa* misma es "un octavo", es decir, es una entidad resucitada (recuerde el paralelo con Apocalipsis 17:8).

Nótese que Juan escribe: "la bestia que era y no es, es también ella misma *[autos,* reflexivo] un octavo". La bestia de la que habla es la "que fue y no es", es decir, el imperio que muere en las Guerras Civiles. Ningún emperador muere y resucita él mismo, ni siquiera metafóricamente, como ser desterrado y luego regresar (cf. Ez 37, 11–12 Lc 15, 24, 32; Ro 11, 15). Más bien, es la bestia que "tú viste" (Apocalipsis 17:8), que es la bestia corporativa con todas sus siete cabezas (Apocalipsis 17:3). No dice (como en el caso de Daniel con el cuerno pequeño, Da 7, 8): "Mientras contemplaba las cabezas, he aquí, otra cabeza salía de entre ellas" (cf. Da 7, 20. 24).

Nuevamente, debemos notar que la NASB está incorrecta al agregar la palabra "uno", cuando traduce la frase como "y es uno de los siete". Más bien, la bestia corporativa, el gobierno imperial romano, se renueva con el ascenso de Vespasiano; es "de los siete", es decir, continúa el gobierno imperial de nuevo.

En este sentido, el hecho de que la bestia corporativa sea *ek ton hepta* (“de los siete”) refleja el lenguaje de la resurrección. Jesús profetiza de sí mismo que “habrá de sufrir y resucitar *de [ek]* de entre los muertos” (Lc 24,46; cp. Flp 2,11; Ef 1,20). En el Evangelio de Juan, Jesús resucita el primer/octavo día (Jn 20,1) porque “es necesario que resucite *de [ek]* entre los muertos” (Jn 20,9). El *Imperio* surge, por así decirlo, de entre los muertos.

Aunque la ascensión de Vespasiano trae un indulto para los cristianos en el sentido de que no los persigue (Euseb., *Eccl. Hist.* 3:17404) como lo hace Nerón (Rev 13:7; Tac. *Ann.* 15:44; Suet., *Nero* 16) , sin embargo resucita el blasfemo sistema bestial romano. Dirige “la reconstrucción del templo de Júpiter Capitolino. . . . y un templo para la Paz.”405 Incluso en vida los egipcios lo proclaman dios, y el Senado eventualmente lo deifica. 406 Tal sistema blasfemo no puede evitar volver eventualmente a la persecución, como lo hace treinta años más tarde bajo Trajano, 98-117 d.C. y emperadores posteriores. Por lo tanto, la bestia (corporativa) está destinada “a la destrucción”

(Apocalipsis 17:11c); finalmente, la “Eterna Roma” debe ser destruida (cf. Da 2:35, 44). 407

Conclusión

La evidencia de que la identidad específica de la bestia es Nerón, con la identidad genérica de Roma, es sólida. Aunque inicialmente el problema de la declaración en tiempo pasado (“la bestia que era”) parece crear un problema para el argumento, cuando lo consideramos más detenidamente, no es así. Nerón es el emperador específico que vive cuando Juan escribe. Su muerte en el 68 d. C. pone al Imperio Romano en agonía, de donde surge después de las Guerras Civiles Romanas (68-69 d. C.). La bestia considerada genéricamente está desde el punto de vista de Juan, no la bestia considerada específicamente. Esta bestia corporativa imita la vida, muerte y resurrección de Cristo.

14 LA MÁRTIRES MILENIO

Y vi tronos, y se sentaron sobre ellos, y se les dio juicio. Y vi las almas de los que habían sido decapitados por causa del testimonio de Jesús y por causa de la palabra de Dios, y los que no habían adorado a la bestia ni a su imagen, y no habían recibido la marca en su frente y en su mano ; y vivieron y reinaron con Cristo mil años. (Apocalipsis 20:4)

Introducción

En Apocalipsis 20 nos encontramos con el pasaje que ha creado el debate milenario en el campo de la teología. El pasaje completo sobre el milenio dice:

> Y vi a un ángel que descendía del cielo, con la llave del abismo y una gran cadena en la mano. Y prendió al dragón, la serpiente antigua, que es el diablo y Satanás, y lo ató por mil años, y lo arrojó al abismo, y lo encerró y selló sobre él, para que no engañara. más las naciones, hasta que se cumplieron los mil años; después de estas cosas debe ser puesto en libertad por un corto tiempo.
>
> Y vi tronos, y se sentaron sobre ellos, y se les dio juicio. Y vi las almas de los que habían sido decapitados por causa del testimonio de Jesús y por causa de la palabra de Dios, y los que no habían adorado a la bestia ni a su imagen, y no habían recibido la marca en su frente y en su mano ; y vivieron y reinaron con Cristo mil años. Los demás muertos no volvieron a vivir hasta que se cumplieron los mil años. Esta es la primera resurrección.
> Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección; sobre éstos la muerte segunda no tiene poder, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo, y reinarán con él mil años. (Ap. 20:1–6)

En Apocalipsis 20:1–3 somos testigos de la atadura de Satanás por mil años. Esto plantea de inmediato el debate millennial. Mantengo el punto de vista agustiniano sobre *esta* parte del capítulo. Es decir, creo que los mil años es un marco de tiempo simbólico que cubre la historia cristiana desde el primer siglo hasta el final. Y también creo que enseña que Satanás está obligado en su misión a "engañar a las naciones" (Apocalipsis 20:3). En otras palabras, Satanás ha estado atado desde el primer siglo (cp. Mt 12:28-29).

Sin embargo, ya no soy un agustino de Apocalipsis 20 *en general.* De hecho, recientemente se ha producido un cambio enorme en mi punto de vista con respecto a los próximos tres versículos, Apocalipsis 20:4–6. 408 Los cambios han resultado de mi análisis más profundo de Apocalipsis mientras trabajo en mi comentario completo. Considere los siguientes tres cambios principales en mi comprensión. Estos tres temas son importantes en el debate milenario, así como en el flujo y significado de Apocalipsis.

Los problemas afectados

Primero, originalmente sostuve que dos grupos estaban a la vista en Apocalipsis 20:4. Sostuve la opinión agustiniana común de que los mártires representan a los cristianos fallecidos en el cielo (la Iglesia Triunfante) y los confesores representan a los santos vivos en la tierra (la Iglesia Militante). Y juntos, estos dos grupos representan a todos los cristianos a lo largo de la historia de la Iglesia. Ya no acepto esta interpretación.

En segundo lugar, también sostuve anteriormente que el hecho de que “vivieron y reinaron con Cristo” (Apoc. 20:4c) representaba la experiencia del nuevo nacimiento, donde el cristiano se levanta de la muerte espiritual para sentarse con Cristo en los lugares celestiales. Todavía creo en esta posición *doctrinal ,* porque se enseña en varios lugares de las Escrituras (ver especialmente Efesios 2). Pero no creo que esta sea una posición *exegética* adecuada *aquí* en Apocalipsis 20. En otras palabras, ahora creo que este punto de vista es una buena teología pero una mala exégesis, si tratamos de sacarla de Apocalipsis 20.

En tercer lugar, sostuve anteriormente que “los demás muertos” que “no vivieron hasta que se cumplieron los mil años” (Apoc. 20:5) apuntaban a la resurrección corporal de todos los no salvos al final de la historia, como una parte de la resurrección general de todos los hombres. Como cristiano ortodoxo, por supuesto, creo que Juan enseña una resurrección general de todos los hombres. Incluso lo enseña en Apocalipsis 20. Pero ahora creo que lo retrasa hasta los versículos 11-15.

El problema creado

En Apocalipsis, Juan toma imágenes de las Escrituras del Antiguo Testamento, a menudo *reelaborándolas, reestructurándolas* y *volviéndolas a aplicar.* De hecho, está minando las Escrituras en busca de material que pueda usar para construir su propio mundo simbólico. Su mundo simbólico presenta principalmente dramáticamente la experiencia histórica judeocristiana del primer siglo que condujo a la destrucción del templo en el año 70 d.C.

Como enseña Apocalipsis, el año 70 d. C. cambia todo en la historia de la redención: termina con el judaísmo *bíblico* (después de 1500 años, Israel ya no puede ofrecer sacrificios como lo exigen sus Escrituras; el judaísmo se convierte en judaísmo *rabínico ,* una forma mutada de religión bíblica; véase el capítulo 1). , pone fin a los sacrificios de animales (Heb 8, 6; 9, 11-28), universaliza la religión verdadera (Jn 4, 20-24; Ef 2, 11-19), engrandece el pueblo de Dios (Ro 11, 17; Gal 3 :29), e inicia la nueva creación (2 Corintios 5:17; Gal 6:15; ver Cap. 15 abajo). En el año 70 d. C., el cristianismo finalmente se separa de su religión original, para no volver jamás. 409 Como observa el teólogo dispensacionalista David K. Lowery: "En general, se acepta que los cristianos judíos mantuvieron conexiones con el judaísmo en un grado u otro antes de la revuelta y posterior destrucción de Jerusalén y el Templo en el año 70 d . ya no se conciban a sí mismos como una secta de los judíos, pero entiendan que en Cristo "las cosas viejas pasaron; he aquí cosas nuevas son hechas" (2Co 5:17).
Esto efectivamente es paralelo al mensaje de Hebreos, donde el escritor advierte a los cristianos judíos que no vuelvan a apostatar al judaísmo (Hebreos 2:1–4; 4:1–11; 10:19-39) porque el antiguo pacto está por terminar (Hebreos 8:13).) cuando Cristo introduce la etapa final de la historia de la redención (Hebreos 1:1–13). El antiguo pacto de Israel se acerca al tiempo del juicio de Dios a medida que el nuevo pacto se asegura dramáticamente en la destrucción de Jerusalén (Hebreos 12:18–29; Mateo 3:11–12; 8:11–12; 21:43–45; 23 :34—24:2).

Una característica distintiva de Apocalipsis tiene que ver con su gramática incómoda, que no sigue la estructura y los patrones griegos estándar.
Juan toma conscientemente el manto de los profetas clásicos (al igual que Juan el Bautista), y al hacerlo, estructura su gramática para imitar el hebreo de los profetas del antiguo pacto, cuyo material adopta abundantemente, a menudo volviendo a aplicarlo. Varios eruditos notan que los torpes hebraicismos de Juan tienden a ocurrir en su material visionario más que en sus otras secciones. 411

Todo esto es por diseño; no se debe a la incapacidad de Juan para escribir griego (ver el griego de su Evangelio y Epístolas para una forma griega más estándar). Se está "convirtiendo" en un profeta del Antiguo Testamento para asumir su desafío similar al del Antiguo Testamento a Israel. Por lo tanto, Juan se acerca a Israel como Isaías (ver especialmente Isa 1), Jeremías (ver especialmente Jer 2-3) y Ezequiel (ver especialmente Eze 2-6, 16). 412 De hecho, organiza su material en torno a la estructura de Ezequiel, lo que explica tantos paralelismos específicos con Ezequiel:

Eze 1 = Rev 1

Eze 2 = Rev 5 (10)

Ezequiel 9-10 = Apocalipsis 7-8

Ezequiel 16, 23 = Apocalipsis 17

Ezequiel 26-28 = Apocalipsis 18

Eze 38–39 = Apocalipsis 19–20

Ezequiel 40–48 = Apocalipsis 21–22 (11)

Pero ahora, ¿cuáles son mis cambios? ¿Y cómo son significativos?

La explicación ofrecida

Mis tres cambios aparecen en dos lugares del texto. Aunque aparentemente pequeños, tienen implicaciones radicales. Desde mi punto de vista, el debate escatológico (los puntos de vista “milenialistas”) no necesita llegar a Apocalipsis 20 en absoluto. 413 Se libra mejor en otras partes de las Escrituras, *casi* en todas partes de las Escrituras (de ahí el tamaño de mi *He Shall Have Dominion: A Postmillennial Eschatology,* que construye la escatología postmilenial a partir de una amplia gama de Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento). El posmilenialismo y el amilenialismo ciertamente no dependen de Apocalipsis 20, aunque el dispensacionalismo y el premilenialismo sí lo hacen. De hecho, Apocalipsis 20, aunque sirve como *pasaje* fundamental para el premilenialismo y el dispensacionalismo, en realidad crea problemas irresolubles que socavan esos sistemas.

Los dos serán uno

Juan escribe en Apocalipsis 20:4b: "Vi las almas de los decapitados por causa del testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, y de los que no habían adorado a la bestia ni a su imagen, y no habían recibido la marca en su frente y en su mano". Anteriormente sostuve que esto presenta dos grupos separados, mártires y confesores, que representan a todos los cristianos en la historia, muertos o vivos. Como tal, originalmente pensé que estos grupos retrataban a toda la Iglesia cristiana a lo largo de la era cristiana.

Ahora creo que Juan visualiza solo *un* grupo: mártires fallecidos que no adoraron a la bestia. La frase "y aquellos" en griego es: *kai oitines.* Esta es una cláusula de pronombre relativo: *kai* = "y" y *hostis* deriva de la raíz de *hoitines* ("cuál, quién"). Esta cláusula de pronombre relativo *puede ir en cualquier dirección:* a veces puede *separar* dos ideas; en otras ocasiones puede *explicar* aún más una idea. Es decir, gramaticalmente puede referirse a un grupo o a dos. ¿Cuál es aquí? Los estudiosos están divididos. 414

Creo que funciona como una interpolación analéptica (una referencia posterior) que se refiere al grupo anterior, al tiempo que agrega alguna información explicativa adicional. Es decir, es epexegético, proporcionando una expansión significativa para el anterior. Empecé a notar que en todo el resto de Apocalipsis, Juan usa *hostis* para explicar mejor lo anterior. Por ejemplo, en Apocalipsis 1:12 se vuelve para ver la voz, la *que (hetis)* estaba hablando con él. En Apocalipsis 11:8 los cuerpos de los dos profetas yacen en la gran ciudad, la ciudad *que (hetis)* se llama místicamente Sodoma y Egipto. En Apocalipsis 12:13 el dragón persigue a la mujer, la *que (hetis)* da a luz al niño. En Apocalipsis 19:2 Dios juzga a la gran ramera, la *que (hetis)* está corrompiendo la Tierra.

Entonces me di cuenta de que después de decir que "vio tronos, y se sentaron sobre ellos, y se les dio juicio" (Apoc. 20:4a), luego "vio las almas de los que habían sido decapitados". Puesto que vio *almas* en los tronos, y puesto que menciona específicamente a personas *decapitadas ,* y puesto que en el contexto

"revivieron", parece que claramente se está refiriendo *solo* a los creyentes fallecidos en el cielo. Pero esto no es todo.

Estos entronizados no solo están muertos, sino que están muertos en circunstancias específicas. Han sido ejecutados judicialmente: "decapitados" es una forma estándar de pena capital bien conocida en el Imperio Romano (cf. Mt 14,10). Estos no murieron de faciitis plantar (¡muy pocas personas lo hacen!) o de vejez. Además, esta imagen se ajusta a toda la historia anterior de Apocalipsis, donde la aristocracia judía se emborracha con la sangre de los santos (Ap 17, 6), al igual que la bestia romana (Ap 13, 7). Esto confirma aún más mi preterismo histórico redentor y continúa la preocupación de Juan por su audiencia, que se enfrenta a la perspectiva muy real de la muerte de su fe.

Es más, ahora me doy cuenta de que estructuralmente Apocalipsis 20:4 es realmente la respuesta a la oración de Apocalipsis 6:9–11. De hecho, claramente repite algunos de los mismos pensamientos y palabras. Apocalipsis 6:9–11 habla de "las almas de los que *habían sido muertos".* Estos no solo se cayeron y murieron; fueron *sacrificados (esphagmen_n,* Rev 6:9). Están clamando a Dios para que vengue *[ekdikeis]* su sangre de aquellos que "habitan en la Tierra *[t_s g_s]*" (Apocalipsis 6:10). Apocalipsis 20:4 y 6:9 son dobletes, basados en palabras repetidas y fuertes paralelos. Nota:

Revelation 6:9	Revelation 20:4
I saw underneath the altar the *souls* of those who had been *slain* because of the *word of God*, and because of the *testimony* which they had maintained.	And *I saw* the *souls* of those who had been *beheaded* because of the *testimony* of Jesus and because of the *word of God.*

Las palabras paralelas exactas incluyen *eidon* ("vi"), *tas psuchas* ("las almas") y *dia* ("porque"). Además, las alusiones claras son: *ton esphagmen_n* ("de los muertos"415) / *ton pepelekismen_n* ("de los decapitados") y *ton logon tou theou* ("la palabra de Dios") / *t_n marturian* ("el testigo" o " testimonio").

Yo diría que estos dos pasajes representan promesa y cumplimiento. En Apocalipsis 6:9 las almas están debajo del altar del cielo orando por vindicación y recibiendo la *promesa* de tal en su debido tiempo. Pero en Apocalipsis 20:4 en realidad *reciben* su vindicación al dárseles el derecho de juzgar a sus enemigos (cp. Apocalipsis 19:2). Para aquellos atrapados en el terror terrenal, los mártires parecerían trágicamente destruidos y completamente perdidos en la lucha (cp. Apoc 11:9–10; 13:7, 15). También parecería al mundo alrededor que los mártires han perdido la batalla y que los perseguidores vivos han ganado la victoria. Pero Juan característicamente proporciona una visión celestial, mostrando que estos en realidad están viviendo y entronizados con Cristo.
Estos son los “bienaventurados” que están *muertos (hoi nekroi,* Apoc 14:13).

A las "almas" en el altar en Apocalipsis 6:11 se les dice que "descansen un poco más de tiempo", hasta que otros se unan a ellos en *la muerte de un mártir,* siendo "muertos tal como lo habían sido". Dado que el juicio de Cristo contra Israel en Apocalipsis 19:11ss (cp. Apocalipsis 6:12-17) resulta en la gloria de Apocalipsis 20:1-4, Juan parece estar afirmando que para el año 70 d.C. los mártires serán reivindicados dentro de la Iglesia. plazo prometido de “un poco de tiempo” (chronon *mikron,* Ap 6:11; cp. Lc 18:7–8). Así, su “vivificación” como cumplimiento de la promesa que les fue dada (que les es dada *mientras ya están en el cielo,* Ap 6:11), parece ser una imagen de su *vindicación* en la *muerte* de sus oponentes en 70 dC en lugar de en el mismo momento de su entrada al cielo. Esto es exclusivo de John, cuyo trabajo es único en muchos aspectos.

En el Nuevo Testamento, Juan es el único escritor que usa *chronon mikron* (Jn 7:33; 12:35; Apoc 6:11; 20:3), y en ambos casos en el Evangelio, cubre un período muy corto, menos de tres años. Como Jesús (en otro lugar) explica a los que se verán envueltos en la guerra que llevará a la destrucción del templo: “el que persevere hasta el fin, ése será salvo” (Mt 24,13).
Esto, por supuesto, encaja bien con el tema general de Apocalipsis (Apoc. 1:7), dentro de su marco de tiempo específico ("dentro" y "cerca"; Apoc. 1:1, 3; 22:6, 10), y con su recurrente preocupación por juzgar a los asesinos de los santos (Ap 12:10–11; 13:7–10; 14:9–13; 15:2–4; 16:5–7; 17:1–6, 14; 18: 20, 24; 19:2).

Debemos recordar el alineamiento de la bestia romana con la aristocracia sumo sacerdotal judía (“No tenemos más rey que César. Crucifícale”). Esta visión cumple la promesa de que Cristo “hará que los de la sinagoga de

Satanás, los que se dicen ser judíos y no lo son, sino que mienten: he aquí, haré que vengan y se postren a tus pies, y sepan que te he amado" (Ap 3, 9). Ese cumplimiento estaba "a punto de venir *[mellouses erchesthai]"* pronto en la experiencia del primer siglo, porque él "viene pronto" para juzgar (Apocalipsis 3:10, 11). Y aunque inicialmente deben esperar ese "poco de tiempo" (Apoc. 6:11) para la vindicación, las *consecuencias* de su próxima vindicación abarcarán un enorme período de tiempo: "los mil años"
(Apoc. 20:4) Los eventos que ocurrieron durante la guerra judía (del 67 al 70 d. C.), especialmente la destrucción del templo, representan "su recompensa" (Apoc. 11:18; cp. 18:20; 19:1–3).), a medida que sus enemigos son destruidos y su reinado triunfante y duradero comienza en serio.

Ahora todo esto significa que aquellos que están en los tronos en el milenio no son cristianos *vivos .* Tampoco son simplemente cristianos *difuntos .* Tampoco son cristianos de todas las épocas. Son cristianos *difuntos en el cielo,* que son *martirizados* en el *primer siglo.* Este es el punto de Juan: ¡Mantén la fe!
¡Resiste a tus opresores! ¡Serás grandemente recompensado en el cielo incluso si mueres! De hecho, así es efectivamente como introduce su libro: "Yo, Juan, vuestro hermano y copartícipe de la tribulación, del *reino* y de la *paciencia* que hay en Jesús" (Ap 1, 9).

Por supuesto, la recompensa celestial espera a todos los cristianos de todas las épocas. Pero ese no es el punto *de Juan aquí.* Aprendemos esta verdad extendida de otras Escrituras. Aquí, en Apocalipsis 20, está hablando desde un contexto particular al completar un llamado de larga data para aceptar el martirio en lugar de sucumbir a la bestia o al falso profeta. ¿Recuerda cómo Hebreos advierte a los judíos convertidos a Cristo que no apostaten, especialmente porque el antiguo pacto es "obsoleto y envejecido" y "a punto de desaparecer" (Hebreos 8:13)? Juan está haciendo lo mismo en Apocalipsis, solo que más dramáticamente.

Entonces, mis primeros dos cambios en mi comprensión de Apocalipsis 20 son: ahora veo solo un grupo en la visión; y ese grupo involucra solo a los mártires del primer siglo. Apocalipsis 20:4–6 *no* habla del reinado de la Iglesia en la historia, ni profetiza un reinado político aún futuro en la tierra.
Aunque de nuevo: *creo* que la Iglesia reina en la historia (1 Corintios 3:21–23; Efesios 1:19–23), y que estamos sentados con Cristo en los lugares celestiales (p. ej., Efesios 2:6; Col 3:1) . Pero Juan está escribiendo una epístola *ocasional* que trata de *asuntos históricos específicos.* Podemos tomar principios de Apocalipsis y aplicarlos

en otros contextos (tal como aplicamos, por ejemplo, los principios de las directivas específicas de la congregación de Pablo a la iglesia de Corinto). Pero la *enseñanza expresa* de Juan se refiere a la Iglesia perseguida del primer siglo ya sus dos perseguidores, Roma e Israel.

El resto de los muertos

Ahora, habiendo cambiado mi punto de vista con respecto a los ocupantes de los tronos de Apocalipsis 20:4, surge otra cuestión: ¿Quiénes son "los demás *[hoi lopoi]* de los muertos" (Apoc. 20:5) que están siendo puestos frente a los que están entronizados? Dado que Apocalipsis 20:1–6 está vinculado con Apocalipsis 19:11–21, 416 el contexto de Juan ofrece una clave para entender "los demás muertos" que "no vivieron hasta que se cumplieron los mil años" (Ap 20: 5). Deberíamos interpretar este grupo *contextualmente* en términos del flujo literario de Juan y la trama dramática.

No parece que "los demás muertos" sean los incrédulos de toda la historia que comparecen ante Dios en el Día del Juicio. Todavía no han sido mencionados. Sostengo que todos los incrédulos comparecerán ante Dios en el Día del Juicio. Y, como dije anteriormente, creo que Juan enseña eso en Apocalipsis 20:11–15. Pero él no enseña esto aquí en Apocalipsis 20:5.
¿Quiénes son estos "los demás muertos" entonces? ¿Cómo se relacionan con la trama general de John?

"Los demás muertos" son los otros muertos recién mencionados en el contexto anterior. ¿Quién oímos por última vez que había muerto *en la narración de Juan?* Apocalipsis 19:19–21 responde esto:

> Y vi a la bestia ya los reyes de la tierra y sus ejércitos, reunidos para hacer la guerra contra el que montaba el caballo, y contra su ejército. Y fue apresada la bestia, y con ella el falso profeta que hacía las señales en su presencia, con las cuales engañaba a los que habían recibido la marca de la bestia ya los que adoraban su imagen; estos dos fueron arrojados vivos al lago de fuego que arde con azufre. Y *los demás [hoi lopoi]* fueron muertos con la espada que salía de la boca del que montaba el caballo, y todas las aves se saciaron de su carne.

"El resto" de los muertos son los aliados de la bestia del primer siglo y su falso profeta, los encargados de ejecutar a los mártires. en Apocalipsis

19:20 la bestia y el falso profeta son arrojados directa e inmediatamente al lago de fuego, lo que acentúa su papel de liderazgo en la oposición a Dios y su pueblo. Pero "los demás *[ho lopi]* fueron muertos con la espada que salía de la boca del que montaba el caballo".
Recuerde: la bestia es Nerón (particularmente), el falso profeta es la aristocracia sumo sacerdotal judía; así, sus ejércitos son sus apoyos en la persecución y la guerra contra el Cordero.

John está alentando a su audiencia del primer siglo a resistir a sus agresores.
Esos enemigos tienen una victoria hueca: morirán y yacerán en las cadenas de la oscuridad hasta la resurrección al final de la historia. Pero los mártires no solo entrarán en el cielo y en la bienaventuranza eterna, sino que después de entrar en el cielo serán elevados y "volverán a la vida" y comenzarán a reinar en la presencia de Dios y de Cristo.

Recuerde: Cristo muere y resucita, luego asciende al cielo y se sienta a la diestra de Dios en victoria. Y es reivindicado públicamente contra sus verdugos en el año 70 d.C. Como advierte Jesús al Sumo Sacerdote y al Sanedrín durante su juicio: "Tú mismo lo has dicho; sin embargo, os digo que desde ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder y viniendo sobre las nubes del cielo» (Mt 26, 64; cp. Mc 9, 1). Asimismo, sus fieles mártires también morirán, resucitarán a una nueva vida y experimentarán la vindicación celestial.

Así, ellos realmente vivirán en la gloria del triunfo y la vindicación celestial mientras sus perseguidores mueren en la ignominia. Este es el punto *de Juan .*
Esto encaja con todo lo *que ha estado diciendo* anteriormente.

Conclusión

Aunque mi comprensión de Apocalipsis 20 ha sido alterada considerablemente, esta alteración surgió de consideraciones puramente exegéticas y contextuales.
Además, Apocalipsis 20 demuestra la integridad del esquema interpretativo preterista de manera notable. Aunque solo puedo hojear el material anterior, espero que dos conclusiones sean evidentes: (1) Apocalipsis 20: 4-6 encaja perfectamente con el preterismo histórico-redentor. (2) Este pasaje realmente no es útil para el debate "millennial".

15. LA NUEVA CREACIÓN Y EL NUEVO PACTO

> *Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva; porque el primer cielo y la primera tierra pasaron, y el mar ya no existe. Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, descender del cielo, de Dios, dispuesta como una novia ataviada para su marido. (Apoc. 21:1–2)*

Introducción

A pesar de las apariencias iniciales, Apocalipsis 21–22 no habla del orden consumado de la nueva creación. Más bien, proporciona una concepción ideal del cristianismo del nuevo pacto, presentándolo como la nueva creación espiritual y la nueva Jerusalén. Aunque la última, consumada y eterna nueva creación está *implícita* en estos versículos (a través del esquema ahora/todavía no de la revelación del Nuevo Testamento), el enfoque real de Juan está en *el principio de la nueva creación actual, redentora y en desarrollo en Cristo.*

Juan anima a los asediados santos del primer siglo a aguantar sus pruebas: una vez que Jerusalén caiga, completarán su entrada en el orden histórico-redentor final que ha ido amaneciendo gradualmente desde los tiempos de Cristo (Jn 4:21-23). Como dice el escritor de Hebreos: "Ya que estamos recibiendo un reino inconmovible, seamos agradecidos y adoremos a Dios aceptablemente con reverencia y temor" (Hebreos 12:28 NVI; cf. Hebreos 8:13). O como lo expresa Pablo a mediados de los años 50: "Y esto haced, sabiendo el tiempo, que ya es hora de que despertéis del sueño; porque ahora la salvación está más cerca de nosotros que cuando creíamos. La noche casi se ha ido, y el día está a la mano. Despojémonos, pues, de las obras de las tinieblas, y vistámonos las armas de la luz" (Rom 13, 11-12), una realidad digna de sufrir persecución.

Jesús promete a sus discípulos que algunos de ellos vivirán para ver el establecimiento final del reino en el poder: "De cierto os digo que hay algunos de los que están aquí que no gustarán la muerte hasta que vean el reino de Dios después de haber venid con poder" (Mc 9,1). Así en

Apocalipsis 21 Juan pinta el cristianismo naciente, posterior al año 70 d. C., ahora finalmente separado del judaísmo, en términos entusiastas, como una realidad gloriosa y firmemente establecida.

Pero, ¿por qué la revelación de la nueva creación de Juan difiere de la de Pedro, que habla del orden consumado en términos similares (2 Pedro 3:10–13)? ¿Por qué debemos creer que Juan se enfoca en *la redención temporal* en Cristo como la nueva creación mientras que Pedro destaca el *resultado eterno* de esa redención?
417 Creo que Apocalipsis 21–22 proporciona varias pistas para este fin. Aquí hay un resumen de mis razones para entender que Apocalipsis 21–22 se refiere a la nueva creación espiritual que se desarrolla en la historia actual desde el primer siglo.

Marco contextual de Apocalipsis

La ubicación de este material en Apocalipsis lo sugiere fuertemente. Aunque Apocalipsis anterior proporciona vislumbres de la máxima gloria que espera a los santos en el cielo arriba, aquí Juan presenta una exhibición extendida de la gloria latente experimentada en el tiempo y en la tierra en el presente orden del nuevo pacto. Aunque los santos anteriores al 70 dC sufren mucho por la causa de Cristo, su sufrimiento no es en vano. Están sufriendo por una fe gloriosa con implicaciones a largo plazo.

Primero, Juan parece establecer para nosotros la existencia inaugurada del primer siglo de la nueva creación. *Inmediatamente* después de terminar este conjunto de visión que describe la nueva creación/nueva Jerusalén en Apocalipsis 22:5, el siguiente versículo (Apocalipsis 22:6) registra las palabras del ángel mostrándole todo esto:

> Y me dijo: “Estas palabras son fieles y verdaderas”; y el Señor, el Dios de los espíritus de los profetas, envió a su ángel para mostrar a sus siervos las cosas que *deben suceder pronto.*

Segundo, debemos recordar que Juan emplea un simbolismo audaz en Apocalipsis en lugar de un literalismo descriptivo. Él nos prepara para esto en su introducción, donde afirma que Dios “lo envió y lo manifestó *[esemanen]* ”
(Apocalipsis 1:1 NVI). El Apocalipsis está repleto de símbolos, como el Cordero de siete cuernos, langostas extrañas, profetas que escupen fuego, una mujer de pie sobre la luna, una bestia de siete cabezas, etc. 418 Si Juan puede presentar

realidades históricas y verdades redentoras por un simbolismo tan dramático, seguramente puede presentar la Iglesia de Cristo idealmente en símbolos gloriosos. El caso del preterismo redentor-histórico no es un alegato especial: encaja con todo el carácter de Apocalipsis.

Tercero, la supuesta indicación de secuencia cronológica entre Apocalipsis 20:11 (donde "la tierra y el cielo huyeron" en el juicio final) y Apocalipsis 21:1 (donde "primero el cielo y la tierra pasaron") es más aparente que real. Como observa Smalley: "La asociación probablemente no sea deliberada, particularmente porque el ambiente y el estado de ánimo contrastan tan marcadamente" . retrata la majestad de Dios, *como si* la tierra (personificada) huyera de Dios. Después de todo, el mar todavía existe después de Apocalipsis 20:11, porque saca a los muertos de sus profundidades (Apocalipsis 20:13).

Cuarto, el flujo del drama de Apocalipsis espera la aparición inmediata de la novia de la Nueva Jerusalén (Apoc. 21:2). El tema de Juan implica el juicio de Cristo a Israel (Ap. 1:7; cp. Apo. 3:10; 11:1–2, 8), lo que conduce a la destrucción de la antigua e histórica Jerusalén. Una vez que la ciudad vieja sea destruida en el año 70 dC, debemos esperar que la Nueva Jerusalén tome su lugar. De hecho, el Nuevo Testamento declara que la Jerusalén celestial ya está presente en el cristianismo, a diferencia del judaísmo (Gálatas 4:26; Hebreos 12:22; compárese con los versículos 18–21).

Material de origen de John

Según el "acuerdo unánime entre los eruditos",420 el material fuente inmediato de Juan en Apocalipsis 21:1 es seguramente Isaías 65:17–20 (cf. LXX). Y la profecía de Isaías describe claramente la venida del nuevo pacto establecido por Cristo, que Pablo llama una "nueva creación" (2 Corintios 5:17; Gal 6:15; compárese con Efesios 2:10; 4:24). Como Young explica la declaración de Isaías: "El cielo y la tierra se emplean como figuras para indicar una renovación o revolución completa en el curso de las cosas existentes. Con el advenimiento del Mesías, la bendición que se revelará será, en todos los sentidos, tan grande que puede describirse como la creación de un cielo nuevo y una tierra nueva". por el mismo

naturaleza del caso, este cumplimiento inaugurado incluirá “ *todo el reinado de Cristo,* incluyendo el segundo advenimiento y el estado eterno.”421

Sabemos que Isaías no estaba hablando del orden consumado, porque incluye aspectos del presente orden caído en su descripción:

> Ya no habrá en ella niño que viva pocos días, ni anciano que no cumpla sus días; / Porque el joven morirá a la edad de cien / Y el que no llegue a la edad de cien / Será tenido por maldito. (Isaías 65:20)
>
> El orden eterno no incluirá infantes, muerte, envejecimiento y maldición.

La realidad del primer siglo

Como exige la visión que estoy presentando, podemos detectar implicaciones de la experiencia del primer siglo de la audiencia original de Juan.

Primero, la venida de la nueva Jerusalén (Ap 21:2) conduce a la proclamación desde el trono de Dios: “He aquí, el tabernáculo de Dios está entre los hombres, y él habitará entre ellos, y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará entre ellos.” Esto sucede en el primer siglo, como resultado de la obra de Cristo y el derramamiento del Espíritu de Dios para inaugurar la nueva era (Jn 7:39; Hch 1:4; 2:16–21, 33). ¿Somos *ahora* el pueblo de Dios, habitado por su Espíritu (Rom 8:9). Pablo escribe en 2 Corintios 6:16: “Somos templo del Dios viviente; tal como Dios dijo: 'Moraré en ellos y caminaré entre ellos; / y yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo'”.

Segundo, en Revelación 21:5 Dios habla desde su trono celestial y declara: “Estoy *haciendo* nuevas todas las cosas”. El tiempo presente aquí (“haciendo” [poi]) sugiere que esta actividad divina está ocurriendo en los días de Juan mientras escribe, no siglos en el futuro. Él parece enfatizar la realidad presente en el sentido de que también ve la nueva Jerusalén “descendiendo” [katabainousan, pres. Actuar. ptcp.] del cielo (Apoc. 21:2). 422

Verdades redentoras reflejadas

En su gran visión Juan también presenta verdades redentoras encarnadas en el evangelio de Jesucristo y su efecto final en el mundo.

Primero, la promesa del agua de vida gratuita hace eco de Isaías 55:1, que extiende la oferta de salvación de Dios. Esto por supuesto está relacionado con el orden histórico-redentor establecido por Cristo en el primer siglo. En su Evangelio Juan habla del agua de vida que brotó de Cristo durante su encarnación (Jn 4,10-14), como cuando exhorta a los hombres a "venir a Mí y beber".
(Jn 7,37). También registra las promesas de Cristo de su mayor flujo en su exaltación (Jn 7:38–39; cp. Hch 1:4; 2:16–21, 33).

En segundo lugar, los doce cimientos de la ciudad en Apocalipsis 21:14 representan la iglesia histórica, que Pablo presenta como ya "edificada sobre el fundamento de los apóstoles y profetas" (Ef 2:20; cp. Mt 16:18; 1 Corintios 3:10). (Juan tiende a realinear las verdades redentoras asociándolas con la victoria del año 70 d. C., que es la confirmación final del cristianismo cuando finalmente se separa de Israel).

Tercero, en Apocalipsis 21:16 leemos que la ciudad aparece como un cubo de 12,000 estadios (1400+ millas) en cada lado. Esto también sugiere un escenario del primer siglo para la nueva Jerusalén. Mulholland escribe:

> La visión tiene un propósito práctico en las dimensiones de la ciudad. Si uno toma un mapa del área del Mediterráneo y dibuja un cuadrado de 1,400 millas a la escala del mapa, luego coloca el centro del cuadrado en Patmos, el borde occidental del cuadrado se extiende hasta Roma, el borde oriental hasta Jerusalén y los bordes norte y sur se aproximan a los límites norte y sur del Imperio Romano en el primer siglo. En el momento de la revelación de Juan, ya sea en los años 60 o 90, todas las comunidades cristianas que se sabe que existen estaban ubicadas dentro de esos límites. 423

Cuarto, Juan escribe en Apocalipsis 21:22: "Y no vi en ella templo, porque el Señor Dios Todopoderoso y el Cordero son el templo de ella". Esto sugiere una realidad del primer siglo, pues con la venida y muerte de Cristo el templo se vuelve innecesario (Mc 15,38; Jn 4,21; Hch 17,24; Heb 8,13), porque él es el templo (Jn 2,19). –21; Ef 2,19–20) y es mayor que el templo físico (Mt 12,6). Tanto el desgarro del Sumo Sacerdote de sus vestiduras sacerdotales (Mt 26:65) como el rasgado del velo del templo (Mt 27:51) significan la próxima remoción del sistema del templo y la apertura del cielo a los fieles (Heb 10:19-22) .

Debido a que Cristo mora en nosotros, reflejamos espiritualmente la gloriosa verdad del templo (1 Corintios 3:16; 6:17; 2 Corintios 6:16; 1 Pedro 2:5, 9).

Quinto, que "las naciones andarán a su luz" (Apoc. 21:24a) sugiere que las naciones como entidades nacionales separadas todavía existen. Además, Cristo no sólo es la luz del mundo (Jn 8,12; 9,5), sino que establece su Iglesia para que sea "la luz del mundo" (Mt 5,14), que "ya resplandece" (1Jn 2:8b; compare Rom 13:12). Por lo tanto, aún prevalecen las condiciones históricas, en lugar de condiciones eternas radicalmente nuevas de unión perfecta y el desvanecimiento de todas las divisiones nacionales.

Sexto, la declaración de que "sus puertas nunca se cerrarán" (Apoc. 21:25b) representa la apertura de la ciudad a los nuevos conversos. Esto muestra el trabajo continuo de evangelización operando en el orden previo a la consumación. Como exhorta Cristo: "Venid a mí todos los que estáis trabajados y cargados, y yo os haré descansar" (Mt 11,28).

Séptimo, la ciudad no es un fenómeno puramente consumatorio, porque no se permite la entrada al "inmundo" y al "que practica la abominación y la mentira" (Apoc. 21:27). Esto implica un escenario previo al Juicio, donde todavía existen pecadores. Los inconversos son los inmundos, como vemos en la imagen de las Escrituras de los gentiles fuera de Cristo (según la visión de Pedro del lienzo lleno de animales inmundos, Hch 10:14–15, 28; 15:19; cp. 2Co 6:17) .

Octavo, de hecho, la ciudad contiene el "árbol de la vida", que produce hojas "para la sanidad de las naciones" (Apoc. 22:1-2). Esto también requiere condiciones que existen antes del orden eterno. El telón de fondo del Antiguo Testamento de Juan parece ser la visión de Ezequiel del río de vida que fluye del altar de Dios, que habla de salvación-curación:

> Y junto al río, a su orilla, de un lado y del otro, crecerá toda clase de árboles para comer. Sus hojas no se marchitarán, ni su fruto faltará. Cada mes darán a luz porque sus aguas brotan del santuario, y su fruto será para comer y sus hojas para curar". (Ezequiel 47:12)

La curación de las naciones de Apocalipsis sugiere fuertemente la conversión. Note otro telón de fondo del Antiguo Testamento: "Así el Señor se dará a conocer a Egipto, y los egipcios conocerán al Señor en aquel día. Incluso adorarán con sacrificio y ofrenda, y harán voto al Señor y lo cumplirán. Y el Señor herirá a Egipto, hiriendo pero sanando; para que se vuelvan al Señor, y Él les responderá y los sanará". (Isaías 19:21–22; compare con Rom 16:25–26)

Noveno, Juan incluso declara la existencia continua de "perros, hechiceros, fornicarios, homicidas, idólatras, y todos los que aman y practican la mentira" (Apoc. 22:15), aunque están "fuera" de la ciudad. Presuntamente son los objetivos del evangelismo, para quienes existen las hojas curativas del árbol de la vida y el agua de vida. 424

Gradualismo de nueva creación

Es importante entender el principio del gradualismo a medida que analizamos la idea del nuevo proceso de creación actual. El gradualismo reconoce que Dios *generalmente* obra su voluntad de forma *incremental con el tiempo en* lugar de *catastróficamente* todo *a la vez.* Vemos esto en el método de Dios en el progreso de la redención en el tiempo (Gé 3:15; Gal 4:4), en la conquista gradual de Israel de la Tierra Prometida (Ex 23:29–30; Dt 7:22), en el desarrollo de Dios de su revelación en la historia (Is 28,10; Heb 1,1-2), y en la expansión del reino de Cristo hasta el final (Mc 4,26-32; Is 9,6-7).

Este principio de gradualismo encaja bien con el principio de "ahora pero todavía no" en la escatología redentora. Por ejemplo, nuestro Señor establece su reino en el primer siglo. No sólo declara "el tiempo *se ha cumplido,* y el reino de Dios se ha *acercado" (Mc* 1,15), sino que más adelante afirma que "si es por el Espíritu de Dios que yo echo fuera los demonios, entonces el reino de los Dios *ha venido* sobre ti" (Mt 12,28). Pero también nos enseña a orar: "Venga tu reino"
(Mt 6,10). Así pues, el reino está presente, pero también está por venir; es ahora (en un sentido), pero todavía no (en el sentido completo).

Lo mismo es cierto de nuestra propia resurrección. Cristo nos enseña sobre una resurrección espiritual que es presente ("ahora") y que está directamente ligada a una resurrección física por venir ("todavía no"):

> De cierto, de cierto os digo: Viene la hora, y ya ha *llegado,* cuando los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oyeren vivirán. . . . No os maravilléis de esto, porque *viene* la hora cuando todos los que están en los sepulcros oirán su voz y saldrán, los que hicieron el bien para resurrección de vida, y los que hicieron el mal para resurrección de juicio. (Juan 5:25, 28–29)

También podemos ver este principio en acción cuando Cristo somete a sus enemigos, lo cual en un sentido se cumple ahora (1 Ped 3:22), pero en su sentido final

aún no es (Hebreos 10:13).

De la misma manera, Dios despliega la nueva creación por etapas. La nueva creación está *ahora* con nosotros porque: "si alguno está en Cristo, nueva criatura es. Lo viejo ha pasado; he aquí, *ha llegado lo nuevo" (2Co* 5:17; cp. Gal 6:15; Ef 2:10; 4:24; Col 3:10). Sin embargo , *estamos esperando* su establecimiento corpóreo, completo y final: "Pero según su promesa *esperamos* cielos nuevos y una tierra nueva en los cuales habite la justicia" (2 Pedro 3:13). Y esta espera puede consumir miles de años en que "para el Señor un día es como mil años, y mil años como un solo día" (2Pe 3:8).

Isaías profetiza la era de la Iglesia usando un lenguaje dramático de nueva creación: "Porque he aquí, yo creo nuevos cielos y una nueva tierra, / y las cosas anteriores no serán recordadas ni vendrán a la mente" (Isaías 65:17). Claramente, esto no está hablando *directamente* del orden consumado y eterno, porque como señalé anteriormente, todavía experimenta el nacimiento, la muerte y el pecado en acción (Isaías 65:20).

Así, en el reino que Cristo instaura en el primer siglo encontramos el orden de la nueva creación en forma espiritual, anticipando su crecimiento a lo largo del tiempo, y su clímax final al final de la historia. En consecuencia, los cielos nuevos y la tierra nueva existen actualmente en el seno de la Iglesia. Así como las Escrituras vinculan las resurrecciones espiritual presente y física futura, también vincula la nueva creación espiritual presente y física futura.
Por lo tanto, podemos aprender cómo será el orden consumado reflexionando sobre las implicaciones de las realidades espirituales presentes que ya están en acción, realidades que anticipan el orden consumado perfeccionado.

Conclusión

En Apocalipsis, Juan detalla el juicio de Cristo sobre Israel (Ap. 1:7; cp. 3:10) y el colapso del templo y el orden del antiguo pacto (Ap. 11:1–2, 19).
El cristianismo nace del judaísmo y durante sus primeros cuarenta años funciona como una secta del judaísmo. Pero una vez que el templo se derrumba (Hb 8, 13; 12, 20-28), el cristianismo queda finalmente y para siempre libre de su madre y de las constricciones implicadas en esa asociación anterior (cf. Mc 2, 21-22; Jn 4, 20- 24). Juan está describiendo la gloria del cristianismo del nuevo pacto, que surge de la

cenizas del judaísmo colapsado (cp. Mt 8:11-12; 21:43; 22:1-10). Cristo promete la victoria sobre Israel y su resistencia: "De cierto os digo, que vosotros que me habéis seguido, en la regeneración cuando el Hijo del Hombre se sentará en el trono de su gloria, vosotros también os sentaréis sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus. de Israel" (Mt 19,28).

APPENDIX

ANTISEMITISMO Y PRETERISMO

He aquí, haré que los de la sinagoga de Satanás, que dicen ser judíos, y no lo son, sino mientan; he aquí, haré que vengan y se postren a vuestros pies, y sepan que os he amado. (Apocalipsis 3:9)

Introducción

Algunos cristianos consideran antisemita la aplicación de los juicios de Apocalipsis a Israel en el año 70 dC por parte del preterismo. Casi invariablemente, los dispensacionalistas lo hacen, porque su sistema está muy comprometido con un futuro dominante y especial para Israel. Pero muchos otros evangélicos también tienen dificultades para aplicar el lenguaje de juicio catastrófico y retóricamente enmarcado de Apocalipsis contra el Israel del primer siglo sin quejarse de que es inherentemente antisemita. En este Apéndice consideraré la acusación de antisemitismo.

La carga

el telón de fondo

Tres cuestiones se combinan hoy para formar la acusación de antisemitismo contra el preterismo: la primera es el reciente holocausto nazi que masacró sin piedad a tantos judíos durante nuestra vida. Este enorme mal ha impactado correctamente nuestra psique colectiva con respecto tanto al sufrimiento de los judíos como a la pecaminosidad del hombre. Su impacto se siente ampliamente en los estudios bíblicos y teológicos, así como en los campos históricos, sociológicos, políticos, psicológicos y otros campos del esfuerzo académico.

La segunda es la corrección política, con toda su hipersensibilidad. Todos estamos familiarizados con esta mentalidad y su mayor sensibilidad a cualquier tipo de desaire percibido por cualquier grupo de personas. Combinado con un relativismo extremo tan rampante en la cultura moderna, los mismos hechos de la historia son totalmente

suprimida o reinterpretada radicalmente para promover los nuevos valores inherentes a esta perspectiva.

En este entorno, cualquier promoción o defensa del *cristianismo,* especialmente en lo que respecta a sus afirmaciones de verdad, exclusivismo salvífico y su impacto que altera la historia, es presa fácil para la burla pública y el ataque académico. La mente moderna retrocede ante la noción de que Jesucristo es *"el* camino, *la* verdad y *la* vida" y que "nadie viene al Padre, sino por mí" (Jn 14:6). La noción de Jesús como el único Salvador es un anatema que se condena resueltamente. 425 Vemos esto incluso en la práctica académica de cambiar la práctica de larga data de usar BC ("Antes" de Cristo) y AD *(Anno Domini,* "en el año de nuestro Señor") adoptando la nomenclatura "CE"
(Era Común) y BCE ("Antes de la Era Común").

El tercer tema involucra la perspectiva evangélica dominante en Estados Unidos: el dispensacionalismo. El dispensacionalismo tiene como principal piedra angular un futuro especial para Israel. De hecho, el dispensacionalismo enseña que hoy debemos tratar a los judíos con una deferencia especial, reconociendo que son el pueblo especial de Dios. 426 También sostienen un milenio político en el que los judíos serán exaltados sobre las naciones. Considere los siguientes comentarios:

Charles Ryrie: "Israel, reunido y convertido al Señor en salvación, será exaltado, bendecido y favorecido durante este período". 427

J. Dwight Pentecost: "Los gentiles serán siervos de Israel durante esa época. . . . Las naciones que usurparon la autoridad sobre Israel en épocas pasadas encuentran que los oprimidos son exaltados y ellos mismos en sujeción en su reino. Y estos no son gentiles no salvos: Los gentiles que están en el milenio habrán experimentado la conversión antes de la admisión." 428

Herman Hoyt: "La nación viviente redimida de Israel, regenerada y reunida en la tierra será la cabeza sobre todas las naciones de la tierra. Así que él las exalta sobre las naciones gentiles. . . . En el nivel más bajo están las naciones gentiles salvas y vivas". 429

H. Wayne House y Thomas D. Ice: "Dios cumplirá sus promesas originales a los padres y un día convertirá y colocará a Israel como la cabeza de las naciones". 430

John F. Walvoord: "Israel será una nación gloriosa, protegida de sus enemigos, exaltada sobre los gentiles. . . . En contraste con la era actual de la iglesia en la que los judíos y los gentiles se encuentran en un plano de privilegio igualitario, el milenio es claramente un período de tiempo en el que Israel tiene prominencia y bendición. . . Israel como nación será exaltada". 431

Arnold G. Fruchtenbaum: “En el milenio, Israel como nación gobernará sobre los gentiles”. 432

Hal Lindsey: “Todo el punto de este pasaje [Ro 11] gira en torno a la restauración de Israel a una posición de preeminencia como nación creyente”. 433

Dave Hunt: “La enseñanza bíblica [es] que el venidero reino milenario tendrá su cuartel general en Jerusalén con el Mesías gobernando el mundo desde el trono de David y con la nación de Israel restaurada a su lugar de supremacía sobre las naciones”. 434

Los dispensacionalistas incluso publican libros advirtiendo de esta perspectiva. *The Road to Holocaust* (1990) de Hal Lindsey es quizás el más significativo de estos cargos.

El “pecado” preterista

El enfoque preterista de la profecía del Nuevo Testamento hace que el asunto sea aún "peor" al (supuestamente) agregar el equipaje adicional del antisemitismo.
Esto se debe a que los preteristas creen que dos series de eventos del primer siglo son fundamentales para la profecía del Nuevo Testamento y el desarrollo futuro de la historia humana. El primer conjunto de eventos implica el nacimiento, la vida, la obra, la muerte, la resurrección y la ascensión de Cristo. El segundo incluye la destrucción de Jerusalén, el colapso del templo judío y el cese permanente del sistema de sacrificios.

En el sistema preterista, estas dos series demuestran vívidamente la ira de Dios contra Israel, combinándose para:

- terminar dramáticamente el antiguo pacto que era el medio de Dios para gobernar a Israel;
- desestablecer permanentemente a Israel de su papel central en la historia de la redención; y
- establecer para siempre la nueva alianza y su reorganización final del pueblo de Dios en la Iglesia de Jesucristo.

Esto es anatema. Tal teología es duramente *denunciada* en la plaza pública.
¿Cómo podemos siquiera pensar que Dios juzga al Israel del primer siglo por rechazar y crucificar al Hijo de Dios y perseguir a sus seguidores hasta la muerte? La mente posmoderna se queja: “¿No son todas las religiones iguales?” “¿No es relativa la verdad?” “¿No fue Jesús simplemente un místico y predicador itinerante del primer siglo?”

Entonces, el preterismo evangélico, histórico-redentor, exalta a Cristo como único Salvador, afirma el cristianismo como único acercamiento a Dios, promueve la Biblia como revelación única, infalible, infalible, autoritativa de Dios. Y - ¡Dios no lo quiera! — vemos el juicio del Israel del primer siglo como la voluntad de Dios y el cumplimiento de muchas profecías bíblicas al despejar el camino para el ascenso del cristianismo. Esto, según la mentalidad moderna, es antisemitismo en toda su fealdad y simplicidad.

Nuestra Defensa

Pero, ¿es el esquema preterista antisemita? Yo mismo he sido criticado por promover esta teología "antisemita". Antes incluso de comenzar con la defensa general del preterismo contra este cargo, diré clara y directamente: *el antisemitismo es malo y ningún cristiano debe tolerarlo.* No puedes ser antisemita y seguir el mandato de Jesús: "Haz con los demás lo que te gustaría que hicieran contigo". También declaro que yo mismo me opongo al antisemitismo y nunca me he adherido a él ni a ninguna forma de racismo.

Pero este problema no se trata de mí. Así que debo hablar sobre el tema más amplio con respecto a si el preterismo como tal es antisemita o no. Mi respuesta a esta pregunta debe deducirse de todo lo que he dicho antes: *No.*
El preterismo como construcción teológica *no* es antisemita. Permítanme explicar por qué creo que esto es así.

Defensa definitoria

Primero, señalaría que necesitamos definir nuestros términos. ¿Qué es el "antisemitismo"? Una definición básica y suficiente se encuentra en *Webster's New Twentieth Century Unbridged Dictionary.* Allí aprendemos que "antisemitismo" es:

1. prejuicio contra los judíos; aversión o miedo a los judíos y las cosas judías.
2. discriminación o persecución de los judíos.

Esta es la única definición legítima de antisemitismo. Ninguna tabla en el sistema preterista sugiere que a los preteristas les desagradan los judíos, les temen o quieren discriminarlos o perseguirlos. Incluso el *Dictionary of Premillennial Theology* señala: “El antisemitismo se define como el odio hacia el judío solo porque la persona es judía”. 435

La creencia de que Dios *no* volverá a exaltar a Israel por encima de todas las demás naciones (como en el Antiguo Testamento, por ejemplo, Dt 7:6–8; Sal 147:19–20) no es antisemita. Puede que sea *contrajudaica,* pero no antisemita. Es decir, el preterismo puede contradecir *teológicamente el judaísmo religioso,* pero no denuncia ni persigue *socialmente a los judíos raciales.*

En segundo lugar, señalaría otra definición necesaria. El preterismo enseña que (1) *Dios* castigó a Israel; y (2) lo hizo de manera concluyente en los eventos del *primer siglo.* El preterismo *no* sostiene que los cristianos alguna vez sean llamados a perseguir a los judíos (ya sea en el primer siglo o en la actualidad) *ni* que la ira del juicio de Dios *continúe* contra ellos hoy. El juicio de Dios proféticamente determinado y bíblicamente definido viene contra ellos en los eventos concretos, históricos e irrepetibles del primer siglo. *Esa* es la generación que rechaza a Cristo; *ese* templo es el foco de su ira. Y los individuos particulares que forman esa generación y esa institución del templo han perecido hace mucho tiempo.

Necesitamos distinguir entre una *interpretación* de un libro escrito hace 2000 años en el contexto de una gran lucha por la vida de la Iglesia y el *compromiso* del racismo y la persecución. Estoy interpretando un libro sobre hechos ocurridos hace veinte siglos; No estoy llamando a un pogromo continuo contra los judíos. De hecho, mi teología cristiana evangélica lo prohibe: “bienaventurados los pacificadores” (Mt 5,9); “como quieras que la gente te trate, así trátalo” (Mt 7,12); “ama a tu prójimo como a ti mismo” (Lc 10,27); “si es posible, en cuanto dependa de vosotros, estad en paz con todos los hombres”

(Romanos 12:18). También contradice mis expectativas posmilenialistas, que enseñan que todos los grupos de personas serán salvos, incluidos los judíos. 436

Defensa Teológica

Criticar la interpretación preterista de Apocalipsis como antisemita debido a su fuerte enseñanza contra los judíos del primer siglo requiere que también critiquemos los Evangelios y los Hechos sobre la misma base. De hecho, aquellos liberales que acusan que las denuncias de Israel en Apocalipsis son antisemitas *también* acusan a los Evangelios y Hechos como tales. De hecho, *prácticamente todos los estudios académicos contemporáneos que se ocupan de la historia del antisemitismo rastrean las raíces del antisemitismo moderno hasta los libros del Nuevo Testamento.*

Como prueba de ello, véanse los siguientes trabajos académicos:

- John Dominic Crossan, *¿Quién mató a Jesús? Exponiendo las Raíces del Antisemitismo en la Historia del Evangelio* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995).
- Dan Cohn Sherbok, *El judío crucificado: Veinte siglos de antisemitismo* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992).
- TA Burkill, "Anti-Semitism in St. Mark's Gospel", New Testament 3 (1959): 34–52.
- WR Farmer, *Anti-Judaism and the Gospels* (Harrisburg, Penn.: Trinity, 1999).
- Riemund Bieringer, Didier Pollefeyt y Frederique Vandecasteele, eds., *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (Louisville, Kent.: Westminster John Knox, 2001).
- LT Johnson, "La calumnia antijudía del Nuevo Testamento y las convenciones de la polémica antigua", *Journal of Biblical Literature* 108 (1989): 419–41.

Ahora mostraré rápidamente algunas otras líneas de evidencia a este respecto.

El Nuevo Testamento en general. Jack T. Sanders escribe que "ya sea que los escritores cristianos se avergüencen o no al aplicar el término 'antisemitismo' a una parte del Nuevo Testamento, debemos darnos cuenta de que es esa hostilidad lo que estamos describiendo". 437

El evangelio de Mateo. Algunos eruditos ven a Mateo como el evangelio "más severamente 'antijudío". 438 Por ejemplo, el erudito judío David Flusser comenta sobre Mateo 8:11–12 con respecto a la expulsión de los "hijos del reino": "Este es un vulgar antijudaísmo de muchos miembros de la iglesia gentil primitiva". 439 Con respecto a Mateo 27 :25, Julie Galambush (una cristiana apóstata) se lamenta: "Es difícil imaginar un relato más antijudío que este evangelio 'más judío'". También afirma que 1 Tesalonicenses 2:14–16 "fue calumnioso en su contexto original y, en años posteriores, desastroso en su

consecuencias."440 De hecho, David K. Lowery, un dispensacionalista, puede incluso hablar de "la fuerte denuncia de Israel que impregna el evangelio" empleando una "fuerte polémica contra Israel."441

Mateo 27:25 es tan preocupante que ocupa un lugar destacado en la siguiente noticia. Un artículo de Associated Press del 21 de mayo de 2000 comenta sobre la reescritura de la obra decenal Passion Play en Oberammergau, Alemania, cuya interpretación data de 1634. Fue reescrita para eliminar (supuestos) aspectos "antisemitas" de el relato de la crucifixión:

> Cuando los enfurecidos líderes del Templo gritaron "¡Crucifícalo! ¡Crucifícale! Durante una escena culminante en el estreno el domingo de la obra de la Pasión más famosa del mundo, los disidentes defendieron a Jesús por primera vez: "¡Déjenlo libre!" La revisión se encuentra entre una serie de cambios cuidadosamente escritos introducidos para la producción milenaria de la obra de teatro Pasión de Oberammergau, representada aproximadamente cada década desde 1634. Muchos de los críticos más ardientes de la historia ahora declaran que esta versión es un hito en los esfuerzos de décadas para eliminar las imágenes negativas. de judíos "Puedo decir positivamente que es un punto de inflexión", dijo Irving Levine, un experto interreligioso del Comité Judío Estadounidense, que ha estado trabajando con la Liga Antidifamación desde la década de 1960 para eliminar los estereotipos judíos de la obra de Oberammergau.

En su artículo "Mel Gibson y el evangelio del antisemitismo", Charles Patterson (JewishVirtualLibrary.Org) escribe:

> El problema con la película de Mel Gibson "La Pasión" no es la película en sí, sino la historia del evangelio en la que se basa. La historia del evangelio, que ha generado más antisemitismo que la suma de todos los demás escritos antisemitas jamás escritos, creó el clima en la Europa cristiana que condujo al Holocausto. Mucho antes del ascenso de Adolf Hitler, la historia del evangelio sobre la vida y la muerte de Jesús había envenenado el torrente sanguíneo de la civilización europea. 442

Para mejorar la situación, Gibson editó la película para eliminar el lenguaje de Mateo 27.

El 4 de febrero de 2004, el *New York Times* publicó un artículo de Sharon Waxman titulado: "Gibson eliminará una escena de 'Passion'". Ese artículo también acusaba a Mateo 27:25 de ser antisemita y peligroso. Ella escribe:

> Mel Gibson, respondiendo tanto a los grupos focales como a las protestas de los críticos judíos, ha decidido eliminar una escena controvertida sobre los judíos de su película, "La Pasión de Cristo", dijo hoy un colaborador cercano. Una escena en la película, en la que el sumo sacerdote judío Caifás lanza una especie de maldición sobre el pueblo judío al declarar sobre la crucifixión: "Su sangre sea sobre nosotros y sobre nuestros hijos", no estará en la versión final de la película. dijo el socio de Gibson, quien habló bajo condición de anonimato. . . . judío

Los líderes habían advertido que el pasaje de Mateo 27:25 era la fuente histórica de muchos de los cargos de deicidio y culpa colectiva de los judíos en la muerte de Jesús.

El evangelio de Lucas. Weatherly abre su importante defensa de la historicidad y el carácter moral de los escritos de Lucas con estas palabras: "¿Es el Nuevo Testamento antisemita?. . · A medida que se planteó la pregunta y se buscaron las respuestas, el corpus de Lucas se convirtió en un foco particular de investigación."443 Esto se debe a que Lucas repetidamente culpa a los judíos por la muerte de Cristo: Lucas 24:20; Hechos 2:22–23, 36; 3:13–15a; 4:10; 5:28, 30; 7:52; 10:39; 13:27–29; 26:10. Josef Blinzler considera que esto es la semilla del antisemitismo en toda regla, cuando escribe: "Los judíos afirmaron repetidamente que, al fin y al cabo, el antisemitismo moderno no era más que el resultado lógico de la tesis cristiana. que los judíos fueron culpables de la muerte de Jesús."444

El evangelio de Juan. Muchos eruditos críticos argumentan que Juan es el más antisemita de los Evangelios. Por ejemplo:

- Rosemary Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism* (Nueva York: Seabury, 1974), 111–16.
- R. Fuller, "Los 'judíos' en el Cuarto Evangelio", *Dialog* 16 (1977): 35.
- EJ Epp, "El antisemitismo y la popularidad del cuarto evangelio en el cristianismo", *CCAR Journal,* 22:4 (Fall, 1975), 35–52.
- MA Getty, "Los judíos y la narración de la pasión de Juan", *Liturgia* 22:3 (marzo de 1977): 6ss.

A menos que estemos dispuestos a editar los Evangelios eliminando grandes porciones de ellos, los evangélicos deben tener cuidado al aceptar la acusación de antisemitismo contra el enfoque redentor-histórico preterista de Apocalipsis. Porque en el análisis final, el cristianismo tendría que deshacerse de los Evangelios mismos si quiere evitar con éxito la acusación de antisemitismo en el clima actual.

Defensa Bíblica

Apocalipsis tiene a Juan pronunciando palabras fuertes contra el judaísmo apóstata. Él escribe claramente sobre las sinagogas judías llamándolas una "sinagoga de

Satanás" (Ap 2, 9; 3, 9; cp. Jn 8, 44) y llama a Jerusalén "Sodoma y Egipto" (Ap 11, 8). Y más. El enfoque preterista del libro encuentra aún más evidencia de un lenguaje fuerte contra Israel. En el *Manual sobre el Apocalipsis de Juan de* Bratcher y Hatton , que "se concentra en información exegética importante para los traductores, y . . . intenta indicar posibles soluciones para problemas de traducción relacionados con el idioma o la cultura".[445] Cuando llegan a Apocalipsis 2:9 bien notan que "es probable que estos sean judíos" a quienes Juan se refiere negativamente. Pero luego escriben: "Si los traductores sienten que traducir **judíos** literalmente les dará una impresión equivocada a los lectores, será útil decir 'aquellos que dicen (afirman) ser el pueblo de Dios, pero no lo son'" . considerar antisemita. Pero esto también altera el texto de la Escritura y distorsiona su significado. Pero aun así el problema permanece, porque no podemos negar que el texto original establecía estas cosas.

Pero ahora surge un problema serio, un problema que crea un absurdo fundamental en el debate. El lenguaje tan fuerte contra los judíos que encontramos en el Nuevo Testamento *no es diferente de la forma en que los profetas clásicos del Antiguo Testamento hablaron contra Israel.* En el Antiguo Testamento, la Biblia del judaísmo, los profetas denuncian duramente a Israel, como vemos, por ejemplo, en: Jeremías 2–3; 23:1ss; Ezequiel 16:1ss; 34:10; e Isaías 1:10ss; 56:8–11.

Isaías castiga a Israel: "¡Ay, nación pecadora, / pueblo cargado de iniquidad, / descendencia de malhechores, / hijos corruptos! / Han abandonado al Señor, / Han despreciado al Santo de Israel, / Se han apartado de Él" (Is 1, 4). Él llama a sus líderes "príncipes de Sodoma" ya su pueblo "pueblo de Gomorra" (Isa 1:10; cp. Apoc 11:8). En Isaías 10:5–6, Dios envía a Asiria contra una "nación impía" (Israel). De hecho, se burla mordazmente del templo en su día:

> el que mata un buey es como el que mata a un hombre; / El que sacrifica un cordero es como el que desnuca un perro; / El que ofrece ofrenda de cereal es como el que ofrece sangre de puerco; / *El que quema incienso es como el que bendice a un ídolo. /* Como han escogido sus propios caminos, / Y su alma se deleita en sus abominaciones. (Isaías 66:3)

¿Era Isaías el judío, escribiendo en la Biblia del judaísmo, antisemita? ¿Debemos eliminar a Isaías de las Escrituras para que los verdaderos antisemitas no lo usen?

Jeremías llama ramera a Jerusalén (¡como lo hace Juan en Apocalipsis!): “Ramera eres tú, con muchos amantes. . . Tenéis una tierra contaminada” (Jeremías 3:1, 2). “Vi que a pesar de todos los adulterios del infiel Israel, yo la había despedido y le había dado carta de divorcio, pero su traicionera hermana Judá no temía; pero ella fue y también era ramera” (Jeremías 3:8). ¿Era Jeremías el judío, un colaborador de las Escrituras judías y un amado profeta hablando de una manera que condenaríamos como antisemita? Pero tal es la implicación lógica de la acusación moderna de antisemitismo en nuestro entorno relativista.

¿No advierte la propia Escritura de Israel, el Tanak447 (Antiguo Testamento del cristianismo), a Israel de la ira de Dios si se vuelven contra él (como creen los evangélicos al rechazar a Jesús y exigir su crucifixión, Mt 23:37–38)? Deuteronomio 28:15 y Levítico 26 son solo dos advertencias mosaicas en este sentido. Así, Walker bien señala que:

> esta tradición de amenazas no puede descartarse como inherentemente antisemita. Una vez más, Jesús estaba de pie dentro de una tradición aceptada vista a lo largo de los profetas canónicos, por la cual el pueblo de Dios y sus instituciones podían ser denunciados en el nombre del Dios de Israel. De hecho, dentro del sectarismo judío de los días de Jesús, el pronunciamiento de juicio sobre el régimen actual en Jerusalén no era inusual. 448

Defensa Histórica

Incluso fuera de las Escrituras judías encontramos a otros judíos insultando a Jerusalén, el templo y el Sumo Sacerdocio mientras piden los juicios de Dios sobre sus propios hermanos. Vemos esto muy claramente en los Rollos del Mar Muerto (DSS).

Los DSS están escritos por una secta de judíos que se separaron de Israel para vivir en el área de Qumran en algún momento alrededor del año 100 a. C. Escriben muchos documentos que justifican su salida de Jerusalén y el sistema de templos. Anhelan la destrucción de la aristocracia sumo sacerdotal para que Jerusalén pueda ser purificada. Sus escritos vilipendian mordazmente a Jerusalén, el templo y los habitantes de Jerusalén. ¿Son estos judíos devotos antisemitas al atacar a su propia cultura y a sus hermanos étnicos? Considere sus escritos:

En 4QpNah, los judíos de Qumran "acomodaron todo el texto de Nahum a Jerusalén ('Nínive'), indicando la forma en que incluso los textos que originalmente no se referían al Israel incrédulo podían leerse como si lo hicieran".449 Allí

incluso declaran de sus hermanos judíos que Jerusalén era la “morada” de los inicuos de las naciones.

Los qumranianos desprecian a los sacerdotes del templo. El Sumo Sacerdote “robó a Dios y amasó las riquezas de los hombres violentos que se rebelaron contra Dios, y tomaron las riquezas de los pueblos, amontonando sobre sí la iniquidad del pecado” (1Qp Hab 8:11-12). 1QpHab 7 habla del “Sacerdote Malvado” de modo que cuando “gobernaba sobre Israel, su corazón se ensoberbeció, y abandonó a Dios, y traicionó los preceptos por causa de las riquezas. Robó y amasó las riquezas de los hombres violentos que se rebelaron contra Dios, y tomó las riquezas de los pueblos, amontonando sobre sí la iniquidad pecaminosa”. Ellos interpretan Habacuc 2:8 así: “Esto se refiere a los últimos sacerdotes de Jerusalén, que amasarán dinero y riquezas saqueando a los pueblos. Pero en los postreros días, sus riquezas y botín serán entregados en manos del ejército de los Kittim [romanos]” (1QpHab 9). Ellos escriben: “La ciudad es Jerusalén donde el Sacerdote Malvado cometió hechos abominables y profanó el templo de Dios. La violencia hecha a la tierra: estas son las ciudades de Judá donde despojó a los pobres de su posesión” (1QpHab 12). Así, en la Tosefta *(t.*

Hombres. 13:22) encontramos el motivo de la destrucción del templo del primer siglo: “¿Por qué razón fueron al destierro? Porque aman el dinero y se odian unos a otros”.

Los habitantes de Qumran se retiran de Jerusalén en parte debido a que los líderes de Jerusalén son “el vociferador de mentiras que extravió a muchos para edificar con sangre su ciudad de vanidad y levantar una congregación sobre el engaño” (1QpHab 10:12). La comunidad separatista de Qumrán considera a Jerusalén “un lugar de vanidad edificado con sangre” (CDC 12:2), una “fortaleza de iniquidad” (4QTestimonia).

Johnson señala que “cualquiera que haya leído los Rollos del Mar Muerto sabe que la comunidad que los escribió tenía una hostilidad extrema hacia todos los extraños”. 450 Llaman a los judíos fuera de su comunidad “hijos del abismo” (1QS 9:16; CD 6:15; 13:14), quienes son gobernados por el ángel de las tinieblas (1Q3: 19–21; 5:2, 10), y quienes son “los impíos del pacto” (1QM 1:2). De esos hermanos judíos escriben en 1QS 2:4–10: “¡Maldito seas de toda tu iniquidad culpable! Que os entregue al tormento a manos de todos los que se dedican a la venganza.

Así, la comunidad de Qumrán juzga a Jerusalén como profanada y digna de maldición divina (CDC 1:3; 4:18; 5:6; 6:16; 12:1-2), al igual que gran parte de la literatura apocalíptica que comienza en el 200 a. C., como vemos en 1 Enoc 83–89; El Apocalipsis de las Semanas; T. Levítico 17:10; y Jubileos 23:21.

Conclusión

Si creemos que el Nuevo Testamento es la palabra inspirada de Dios. . . , y si creemos que registra hechos y declaraciones históricas reales. . . tenemos que , después interpretarlo de acuerdo con su intención original. Ciertamente es cierto que algunos racistas de mente estrecha han usado las declaraciones del Nuevo Testamento para justificar los malos tratos a los judíos. Pero esto es un *abuso* de los documentos históricos. Estas personas deben ser refutadas por razones morales y teológicas, no por tirar el Nuevo Testamento. Ni suprimiendo el sentido de lo que Juan escribe en Apocalipsis. Además, incluso podrían tomar el judaísmo. Tanak y usarlo para fines antisemitas.

END NOTES

[1] También me gustaría señalar que mi investigación ya ha llevado a la publicación de *The Book of Revelation Made Easy,* así como a este libro *Navegando por el Libro de Apocalipsis.* Una vez que el comentario completo (¿1000 páginas?) esté completo, produciré una versión de 250 páginas para pastores y una versión de 100 páginas para estudiantes de secundaria.

[2] Cuando se da un “Excursus” real del comentario más completo, el lector debe darse cuenta de que es una versión *condensada* de ese material. Mi comentario Excursuses estará más ampliamente argumentado y con notas a pie de página.

[3] Para una presentación completa, véase: J. Stuart Russell, The Parousia: A Study of the New Testament Doctrine of Our Lord's Second Coming (Grand Rapids: rep. Baker, 1983 [1887]). Aunque lleva la evidencia demasiado lejos, su trabajo es bastante valioso. Para materiales adicionales sobre el significado del año 70 d. C., véase: Peter WL Walker, *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996) y NT Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress , 1992).

[4] Véase: Philip L. Mayo, *"Aquellos que se llaman a sí mismos judíos": La Iglesia y el judaísmo en el Apocalipsis de Juan* (Eugene, Oregon: Pickwick, 2006).

[5] Ver cap. 11 a continuación.

[6] El Sumo Sacerdote viste en sus vestiduras sagradas piedras de ónice grabadas con “los nombres de los hijos de Israel” (Ex 28:9–11, 21, 29–30; cp. Heb 2:17).

[7] El teatro profético es una comunicación no verbal, un *verbum visible* que involucra a los profetas actuando sus advertencias. Vemos ejemplos en Isa 20; Jeremías 13:1-11; 19; 27:1-15; 32; 43:8-13; Ezequiel 4:1-3; 4:4-8; 4:9-17; 5:1-54; 12:1-16; 12:17-20; 37:15-28. Que Juan en Apocalipsis empleara el teatro profético en una obra escrita que nunca realizaría es “asombroso”, lo que indica su intención no solo de “énfasis”, sino “como un sorprendente intento de señalar su identidad profética” (FD Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective* [Berlín: de Gruyter, 1989], 329).

[8] Morna D. Hooker, *Evangelio según San Marcos* (BNTC) (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991), 269; NT Wright, *Jesús y la Victoria de Dios* (Minneapolis: Fortress, 1996), 422; GK Beale, *El Libro del Apocalipsis* (NIGTC) (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 183.

[9] Martin Goodman, *La Clase Gobernante de Judea: Los Orígenes de la Revuelta Judía Contra Roma AD 66–70* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 30.

[10] Shaye JD Cohen, "La destrucción: de las Escrituras al Midrash". *Textos* de prueba 2 (1982): 18–39.

11 JJ Price, *Jerusalem Under Siege: The Collapse of the Jewish State 66–70 CE* (Nueva York: Brill, 1992), 175.

12 James C. DeYoung, *Jerusalén en el Nuevo Testamento: El significado de la ciudad en la historia de la redención y en la escatología* (Kampen: JH Kok, 1960), 98.

13 Ver particularmente Lc 24:4, 52; Hch 1:4, 8, 12; 8:1, 14, 25; 11:22; 15:2, 4; 16:4; Gál 1:17–18, 21.

14 Robert L. Reymond, *Una nueva teología sistemática* (Nashville: Nelson, 1998), 837.

15 Geerhardus Vos, *La autorrevelación de Jesús: El debate moderno sobre la conciencia mesiánica* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954 [rep.]), 162.

16 Andrea M. Berlin y J. Andrew Overman, *The First Jewish Revolt: Archaeology, History, and Ideology* (Londres: Routledge, 2002), 5–6.

17 SGF Brandon, *La Caída de Jerusalén y la Iglesia Cristiana: Un Estudio de los Efectos del Derrocamiento Judío del 70 AD sobre el Cristianismo* (Londres: SPCK, 1957), xix.

18 WHC Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus* (Garden City: Anchor, 1967), 133.

19 André Feuilett, *Johannine Studies,* trad. Thomas E. Crane (Staten Island, Nueva York: Alba, 1964), 229–30.

20 Lloyd Gaston, *No hay piedra sobre otra: estudios sobre el significado de la caída de Jerusalén en el Evangelios sinópticos* (Leiden: Brill, 1970), 116.

21 Incluso cuando trae al Imperio Romano como una fuente de maldad, lo hace en gran parte para mostrar el vínculo de Israel con él y su influencia. En Ap 13, 1–10 Juan presenta a Roma como la bestia marina, opresora del cristianismo (cf. Ap 13, 5, 7). En Apocalipsis 13:11 presenta a la bestia terrestre (que es el establecimiento religioso de Jerusalén, véase el capítulo 9 más abajo) como la sierva de Roma. En Apocalipsis 17, la bestia es un accesorio de escenario que sostiene a la ramera de Jerusalén, que se sienta sobre (controla) la bestia (Apocalipsis 17:3, 6). Ver caps. 10 y 11.

22 Según Eugenio Corsini, *The Apocalypse: The Perennial Revelation of Jesus Christ* (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1983).

23 De hecho, los problemas de datación son significativos prácticamente a lo largo de las Escrituras. En lugar de aceptar el Pentateuco como una obra compuesta posterior, los evangélicos argumentan a favor de su autoría mosaico anterior. En lugar de aceptar la autoría múltiple de Isaías (deutero–, trito–), los evangélicos abogan por su unidad y fecha anterior. Sea testigo de los debates sobre las fechas y la autenticidad de las epístolas paulinas. El preterista no se avergüenza de un problema "único" de vida o muerte con respecto a las citas, a pesar de afirmaciones como las de Mark L. Hitchcock, "A Defense of the Domitianic Date of the Book of Revelation", por ejemplo.
Doctor. disertación, Dallas: Seminario Teológico de Dallas, 2005), 3–4.

24 Para una presentación más completa de los defensores de las fechas tempranas, consulte: Gentry, *Before Jerusalem Fell* (3d. ed.: Fountain Inn, SC: Victorious Hope, 1998), 30–38.

25 Muchos defensores de las fechas tempranas ven que Apocalipsis brinda aún más espacio al Imperio Romano y su juicio (Apoc. 13–19). Mi punto de vista es que el enfoque principal de Juan está en el colapso del judaísmo bíblico y su sistema de templos. Las referencias al juicio de Dios sobre los romanos parecen estar limitadas a la muerte de Nerón y las guerras civiles romanas del 68 al 69 d.C.

26 Charles C. Torrey, *El Apocalipsis de Juan* (New Haven: Yale, 1958). J. Massyngberde Ford, *Revelation* (Garden City, NY: Anchor, 1975). John AT Robinson, *Redatando el Nuevo Testamento* (Filadelfia: Westminster, 1976). Para Bultmann, véase la declaración de CH Dodd en Robinson, *Redating the New Testament,* 359.

27 CFD Moule, *The Birth of the New Testament* (3ra ed., San Francisco: Harper and Row, 1982), 174. FF Bruce, *New Testament History* (Garden City, NY: Doubleday, 1969), 411. RB Moberly, " ¿Cuándo fue concebida la revelación?," *Biblica* 73 (1992): 376–93. E. Earle Ellis, *The Making of the New Testament Documents* (Boston: Brill, 1999), 210. Stephen S. Smalley, *The Revelation to John: A Commentary on the Greek Text of the Apocalypse* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2005), 352.
Roland H. Worth, Jr., *Seven Cities of the Apocalypse and Roman Culture* (Nueva York: Paulist, 1999), 90, 136. Ian Boxall, *The Revelation of Saint John* (BNTC) (Peabody, Mass.: Hendrikson, 2006) , 8.

28 Jay E. Adams, *The Time is at Hand* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1966). Cornelis Vanderwaal, *Busca en las Escrituras,* vol.10 (Ontario: Paideia, 1979). David Chilton, *The Days of Vengeance: An Exposition of the Book of Revelation* (Fort Worth: Dominion, 1987). RC Sproul, *Los últimos días según Jesús* (Grand Rapids: Baker, 1998).

29 Boxall, *Apocalipsis,* 8.

30 Tácito, *Fragmentos de las Historias* 2; *Historia* 5:8.

31Josefo, *Antigüedades* 15:11:3, 5; *Guerras* 5:5. *Middoth* 1: 1–5: 4 en Herbert Danby, trad., *The Mishnah* (Nueva York: Oxford University Press, 1933), 589–97.

32 Philo, *Las Leyes Especiales:* I, 1:72, 73.

33 Bruce, *Historia del Nuevo Testamento,* 381–82.

34 Kathleen M. Kenyon, *Jerusalén: Excavando 3000 años de historia* (Nueva York: McGraw-Hill, 1967), 185ff.

35 John Gill, *Una Exposición del Nuevo Testamento* (Streamwood, Ill.: Primitive Baptist Library, 1976 [rep. 1809]), 3:824.

36 John F. Walvoord, *La Revelación de Jesucristo* (Chicago: Moody, 1966), 250.

37 A menudo leemos del "Dios de Abraham" (Gé 28:13; 31:42, 53; Éx 3:6, 15–16; 4:5; 1Re 18:36; 1Cr 29:18; 2Cr 30:6 ; Sal 47,9; Mt 22,32; Mc 12,36; Lc 20,37; Hch 3,13; 7,32). Los judíos esperan bendiciones en términos de su descendencia abrahámica (Mt 3:9; 8:11; Lc 3:8; 13:16, 28; 16:23–30; 19:9; Jn 8:39, 53; Ro 11 :1; 2 Corintios 11:22).

38 La circuncisión es *la* señal especial del pacto de Dios con Abraham e Israel (Gé 17:10, 13). La circuncisión se menciona ochenta y seis veces en las Escrituras; los incircuncisos son mencionados sesenta y una veces.

39 Éx 19, 5; 34:9; Dt 4:20; 7:6; 14:2; 26:18; Sal 135:4.

40 Ver: Torrey, *El Apocalipsis,* 82; H. Daniel-Rops, *La Iglesia de los Apóstoles y Mártires,* trad. por Audrey Butler (Londres: Dent, 1963), 48.

41 Citado en Alexander Roberts y James Donaldson, eds., *The Ante-Nicene Fathers* (Grand Rapids: Eerdmans, nd [rep. 1885]), 1:173.

42 Jerónimo, *Sobre la vida de hombres ilustres* 10. Ireneo *contra las herejías* 4:20:2. Orígenes en su comentario sobre Romanos 16:14.

43 JB Lightfoot y JR Harmer, *Los Padres Apostólicos* (Grand Rapids: Baker, rep. [1891]), 294.

44 RH Charles, *The Revelation of St. John* (ICC) (Edimburgo: T & T Clark, 1920), 1:xcvii; Henry Barclay Swete, *Comentario sobre Apocalipsis* (Grand Rapids: Kregel, 1977 [rep. 1906]), cx. roberto h Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT) (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 37.

[45] Philip Schaff, *Historia de la Iglesia Cristiana* (Grand Rapids: Eerdmans, rep. nd [1910]), 2:688ff.

[46] Lightfoot y Harmer, *Padres Apostólicos,* 294.

47 John Lawson, *Una Introducción Teológica e Histórica a los Padres Apostólicos* (Nueva York: Macmillan, 1961), 225.

[48] Edgar J. Goodspeed, *Los Padres Apostólicos* (Nueva York: Harper, 1950), 97; y *A History of Early Christian Literature* (Chicago: Universidad de Chicago, 1942), 47–48.

49 Robinson, *Redacción del Nuevo Testamento,* 319–320.

50 Véase: Henry Barclay Swete, *Commentary on Revelation* (Grand Rapids: Kregel, rep. 1977 [1906]), clxxix–-clxxx; y Lightfoot y Harmer, *Padres Apostólicos,* 519, 531.

[51] Dulce, *Revelación,* clxxix–clxxx.

52 Roberts y Schaff, *Los padres antenicenos,* 5:603. Las siete iglesias a las que se dirige Pablo serían Roma, Corinto, Galacia, Éfeso, Filipos, Colosas y Tesalónica.

53 AT Robertson, "Paul" en James Orr y John Nuelson, eds., *International Standard Bible Encyclopedia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1929), 3:2287; Richard Longenecker, *El Ministerio y Mensaje de Paul* (Grand Rapids: Zondervan, 1971), 86.

[54] Clemente, *¿Quién es el hombre rico?* 42 y *Misceláneas,* 6:13.

55 Citado por Eusebio en *Ecl. hist.* 3:18:2 (ver también 5:8:6). Véase: A. Cleveland Coxe, *Los Padres Apostólicos* en Roberts y Donaldson, eds., *Ante-Nicene Fathers,* 1:559–60.

56 David Aune, *Revelation* (WBC) (Dallas: Word, 1997), 1:lix.

57 Schaff, *Historia de la Iglesia Cristiana,* 2:753. Cp. Bruce, *Historia del Nuevo Testamento,* 405.

[58] Ireneo, *Contra las Herejías* 2:22:5.

59 Alan F. Johnson, en *The Expositor's Bible Commentary,* ed. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids: Zondervan/ Regency, 1981), 12: 409.

60 F. Roy Coad, "Prophetic Developments: A Christian Brethren Research Fellowship Occasional Paper" (Pinner, Inglaterra: 1966), pág. 10.

61 En Abraham Kuyper, *La Revelación de San Juan* Bautista. *Juan,* trad. Por John Hendrik de Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1935), iii.

62 De Edward B. Elliott, *Horae Apocalypticae* (Londres: Seeley, Jackson & Halliday 1845), 474. Citado en Henry Barclay Swete, *Commentary on Revelation* (Grand Rapids: Kregel, rep. 1977 [1906]), ccxiv (nota 1).

63 David Brady, *The Contribution of British Writers between 1560 and 1830 to the Interpretation of Revelation 13.16–18: (The Number of the Beast): A Study in the History of Exegesis* (Tübingen: Mohr, 1983), 298.

64 Herbert Thorndike, *Theological Works* (Oxford: Oxford University Press, 1844–56), 1:742.

65 William Milligan, *Revelation,* 154. Citado en Robert H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT) (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 43.

66 Milligan, *Revelation* 153, citado en DA Carson, Douglas J. Moo y Leon Morris, *An Introducción al Nuevo Testamento* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 483.

67Abraham Kuyper, *La Revelación de San Juan,* trad. por John Hendrik de Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1935), 18.

68 John F. Walvoord, *La Revelación de Jesucristo* (Chicago: Moody, 1966), 21

69 En realidad, esto no es cierto en el sentido último porque la Biblia es un libro preterista y vende millones de copias cada año.

70 Ice en Thomas Ice and Timothy Demy, *When the Trumpet Sounds* (Eugene, Ore.: Harvest, 1995), 16. Lo confiesa solo dos páginas después de citar la declaración de Merrill C. Tenney de que "la primera presentación sistemática del punto de vista preterista se originó a principios del siglo XVII con Alcázar, un fraile jesuita" (14). El premilenialista Chung también reconoce esta derivación del futurismo: Craig

L. Blomberg y Sung Wook Chung, eds., *A Case for Historic Premillennialism: An Alternative to "Left Behind" Eschatology* (Grand Rapids: BakerAcademic, 2009), pág. 9.

71 Véase, por ejemplo: Kenneth L. Gentry, Jr., *Perilous Times: A Study in Eschatological Evil* (Texarkana, Ark.: CMF, 1999). Gary DeMar, *Last Days Madness: Obsession of the Modern Church* (Atlanta: American Vision, 1994).

72 BAGD, 619.

73 Para una respuesta a aquellos que acusan que tal punto de vista de Apocalipsis es antisemita, vea mi Apéndice.

74 Véase la discusión de *t_s g_s* ("la tierra") en Apocalipsis 1:7 en Gentry, *The Book of Revelation Made Easy.*

75 Ver especialmente: Ap 6:4, 10, 15; 8:5, 13; 9:3; 14:3, 16, 18–19; 16:1; 19:2.

76 Ver mi exposición en Kenneth L. Gentry, Jr., *He Shall Have Dominion: A Postmillennial Eschatology* (3d. ed.: Draper, Vir.: ApologeticsMedia, 2009), 490–93.

77 Los Evangelios hablan de la persecución de los seguidores de Cristo en los mismos términos en que lo hacen, trazando un paralelo intencional entre el Señor y sus discípulos (Mt 10,17-18; Mc 10,33; Lc 21,12; Juan 15:20). Véase: Claudia Setzer, *Respuesta judía a los primeros cristianos: Historia y polémica, 30150 CE* (Minneapolis: Fortress, 1994), 38..

78 Pieter A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi* (NICOT) (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 289–90.

79 "El Apocalipsis avanza hacia el gran clímax de destrucción y renovación en la descripción y comparación *(ekphrasis* y *synkrisis)* de Babilonia y la Jerusalén celestial". Robert M. Royalty, *Las Calles del Cielo: La Ideología de la Riqueza en el Apocalipsis de Juan* (Macon, Geo.: Mercer University Press, 1998), 177.

80 Ben Witherington, *Revelation* (NCBC) (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 20.

81 Philip Carrington, *El significado de la revelación* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2007 [rep. 1931]), 195.

82 Carrington, *Apocalipsis,* 345.

[83] Raymond C. Ortlund, *Fornicación: la esposa infiel de Dios en la teología bíblica* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 167.

[84] Ver cap. 15 a continuación.

[85] Ver exposición en Gentry, *The Book of Revelation Made Easy* (Powder Springs, Geo.: American Visión, 2008).

[86] André Feuilett, *Johannine Studies,* trad. por Thomas E. Crane (Staten Island, Nueva York: Alba, 1964) 14.

[87] Ver mi entendimiento de Lc 21:22 en *Él tendrá dominio,* 542–44. Jesús ve todo el Viejo Advertencias del testamento acerca del juicio de Jerusalén que sucederá en el año 70 d.C.

[88] David E. Holwerda, *Jesús e Israel: ¿Un pacto o dos?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995). Roderick Campbell, *Israel and the New Covenant* (Tyler, Tex.: Geneva Divinity School, 1954 [rep. Dakota del Norte]).

[89] DBI, 538.

[90] ABD, 1:1195. Ver también: TDNT 4:1101–03.

[91] DBI, 538.

[92] J. Massyngberde Ford, *Revelation* (Garden City, NY: Anchor, 1975), 165.

[93] TDNT, 4:1101–03.

[94] Varios pasajes del Antiguo Testamento, incluyendo Ex 24, "presentan visiones del trono divino, o carro del trono, y su ocupante". Peter R. Carrell, *Jesús y los Ángeles: Angelología y la cristología de el Apocalipsis de Juan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 11.

[95] Geerhardus Vos, *Teología bíblica: Antiguo y Nuevo Testamento* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 278, 279

96 Los judíos devotos llamaban al templo “la casa de Dios”, por ejemplo, *Ant.* 3:8:5; 4:8:22; 7:14:1; 8:2:6; 8:3:7; 8:4:3; *JU* 4:3:10; 4:4:4; 6:2:1; 6:5:3. En las Escrituras, el templo (y su tabernáculo precursor) a menudo se llama “la casa del Señor” (Ex 23:19; 34:26; Dt 23:18; Jos 6:24; 1Sa 1:7, 24; 3:15). ; 2Sa 12:20; 1Re 3:1; 6:1, 37; 7:12, 40, 45, 48, 51; 8:10–11, 63–64; 9:1, 10, 15; 10:5 , 12; 12:27; 14:26, 28; 15:15, 18; 2 Reyes 11:3–4, 7, 10, 13, 15, 18–19; 12:4, 9–14, 16, 18; 14:14; 15:35; 16:8, 14, 18; 18:15; 19:1, 14; 20:5, 8; 21:4–5; 22:3–5, 8–9; 23: 2, 6–7, 11–12, 24; 24:13; 25:9, 13, 16; 1Cr 6:31–32; 9:23; 22:1, 11, 14; 23:4, 24, 28 , 32; 24:19; 25:6; 26:12, 22, 27; 28:12–13, 20; 29:8; 2Cr 4:16; 5:1, 13; 7:2, 7, 11; 8:1, 16; 9:4, 11; 12:9, 11; 16:2; 20:5, 28; 23:5–6, 12, 14, 18–20; 24:4, 7–8, 12, 14, 18, 21; 26:19, 21; 27:3, 28:21, 24; 29:3, 5, 15–18, 20, 25, 31, 25; 30:1, 15; 31: 10–11, 16; 33:4–5, 15; 24:8, 10, 14–15, 30; 25:2; 36:7, 14, 18; Esd 1:3, 5, 7, 2:68 ; 3:11; 7:27; 8:29; Neh 10:35; Sal 23:6; 27:4; 92:13; 118:26; 122:1, 9; 134:1; 135:2; Isa 2:2; 37:1, 14; 38:20, 22; 66:20; Jer 17:26; 20:1–2, 7; 26:9–10; 27:18, 21; 28:1, 5 29:2 6; 33:11; 35:2; 36:5, 10; 38:14; 41:5; 52:13; 52:17, 20; Lam 2:7; Ezequiel 44:4–5; Os 8:1; 9:4; Joel 1:9, 14; 3:18; Miqueas 4:1; Hageo 1:2, 14; Zacarías 7:3; 8:9; 11:13; 14:21.

[97] *DBI,* 539.

98 Ortlund, *Fornicación,* 29.

[99] Vos, *Teología Bíblica,* 152.

100 Ortlund, *Fornicación,* 146.

101 Gerald L. Keown, *Jeremiah 26–52* (WBC) (Dallas, Texas: Word, 1995), 132

102 Hans Walter Wolff, *Oseas: un comentario sobre el libro del profeta Oseas,* trad. por Gary Stansell, ed. por Paul D. Hanson (Filadelfia: Fortress, 1974), 49.

103 Willem VanGemeren, ed., *Nuevo Diccionario Internacional de Teología y Exégesis del Antiguo Testamento* (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 1:1123.

104 David E. Aune, *Revelation 17–22* (WBC) (Dallas, Tex.: Word, 1998), 930.

[105] Ortlund, *Fornicación,* 8.

[106] VanGemeren, *Nuevo Diccionario Internacional,* 1:1123.

107 Ortlund, *Fornicación,* 77.

108 Éx 34:15–16; Lv 17:7; Números 15:39; 25:1; Dt 31:16; Jueces 2:17; 8:27, 33; 1 Crónicas 5:25; 2 Crónicas 21:11, 13; Sal 106:39; Isa 1:21; Jeremías 2:20; 3:1–9; 5:7; Ezequiel 6:9; 16:15–17, 20, 22, 25–36, 41; 23:5–8, 11, 14, 15–19, 27–30, 35, 44; 43:7, 9; Os 1:2, 2:2, 4–5; 3:3; 4:10–15, 18; 5:3–4; 6:10; 9:1; Joel 3:3; Am 7:17; Miqueas 1:7; Nah 3:4.

109 Ortlund, *Fornicación,* 47–48.

110 Hans Walter Wolff, *Oseas: un comentario sobre el libro del profeta Oseas,* trad. por Gary Stansell, ed. por Paul D. Hanson (Filadelfia: Fortress, 1974), 41.

111 Barbara Rossing, *La elección entre dos ciudades: prostituta, novia e imperio en el Apocalipsis* (Harrisburg, Pensilvania: Trinity Press International, 1999), 69n.

112 Ortlund, *Whoredom,* 37. En el Nuevo Testamento, la “amistad con el mundo” es una forma de adulterio para el creyente (Santiago 4:4).

113 Willem Gemeren, *Interpretando la Palabra Profética* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 290ff; o Palmer Robertson, *El Cristo de los Profetas* (Phillipsburg, NJ: P & R, 2004), 121–126, 143–199). Véase también: GE Wright, “'The Lawsuit of God': A Form-Critical Study of Deuteronomy 32”, en Bernard W. Anderson y Walter J. Harrelson, eds., *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenberg* (New York: Harper, 1962), 26–67. James Limburg, "La raíz de la *costilla* y los discursos de juicio proféticos", *JBL* 88 (1969): 291–304.

114 Leslie C. Allen, *Los libros de Joel, Abdías, Jonás y Miqueas* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 363.

115 Hans Walter Wolff, *Oseas: un comentario sobre el libro del profeta Oseas.,* trad. por Gary Stansell, ed. por Paul D. Hanson (Filadelfia: Fortress, 1974), xxiii.

116 Kirsten Nielsen, *Yahweh como Fiscal y Juez: Una Investigación de la Demanda Profética (Rîb-Pattern),* trad. por Frederick Cryer (Sheffield: JSOT, Sup. Ser. 9), 34.

117 VanGemeren, *Interpretando la Palabra Profética,* 296.

118 Vos, *Teología Bíblica,* 282.

119 JA Thompson, *El Libro de Jeremías* (NICOT) (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 159, 60.

120 Peter C. Craigie, Page H. Kelley y Joel F. Drinkard, Jr., *Jeremiah 1–25* (WBC) (Dallas, Texas: Word, 1991), 51.

121 JA Alexander, *Comentario sobre las Profecías de Isaías* (Grand Rapids: Zondervan, rep. 1977 [1875]), 2:248. John N. Oswalt, *El Libro de Isaías, Capítulo 1–39* (NICOT) (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 318.

122 *DBI,* 851.

123 *DBI,* 849.

124 ABD, 6:365. Este artículo distingue al Templo de Herodes como efectivamente un tercer templo (ver páginas 351, 363).

125 Mt 12, 4; 21:13; 23:38; Lc 11,51; Juan 2:16–17; 14:2; Hch 7:47, 49.

126 TDNT 1:654. Jesús también alude a la próxima boda mesiánica "posiblemente incluso en Jn. 2:7ff" en su primer milagro en las bodas de Caná *(TDNT* 1:654 n43).

127 Herman Ridderbos, *La llegada del reino* (Phillipsburg, NJ: P & R, 1962), 160.

128 James R. Edwards, *Evangelio según Marcos* (PNTC) (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 90–92; William Hendriksen, *Exposición del Evangelio según Marcos* (Grand Rapids: Baker, 1975), 100–102; William L. Lane, *Evangelio según Marcos* (NICNT) (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 110.
Joseph Addison Alexander, *El Evangelio según Marcos* (Grand Rapids: Baker, nd [rep. 1858]),

129 Robert H. Mounce, *Matthew* (NIBC) (Peabody, Mass.: Hendrikson, 1991), 85.

130 DE Nineham, *Saint Mark* (WPC) (Filadelfia: Westminster, 1963), 102. En la p. 103 menciona la relación matrimonial entre Dios e Israel.

131 Henry Barclay Swete, *Comentario sobre Mark* (Grand Rapids: Kregel, 1913), 44. Cp. A Robertson, *Word Pictures in the New Testament* (Nashville: Broadman, 1930), 272. George Milligan, *The Book of Revelation* (Nueva York: Armstrong, 1903), 321–22.

132 Ben Witherington, *El evangelio de Marcos: un comentario sociorretórico* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 124.

133 Robert A. Guelich, *Mark 1–8:26* (WBC) (Dallas, Texas: Word, 1989), 112.

134 James R. Edwards, *Evangelio según Marcos* (PNTC) (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 91; David Wenham, *Las parábolas de Jesús* (Downers Grove, Ill: InterVarsity, 1989), 29; Ridderbos, *El Venida del Reino,* 160; Heinrich August Meyer, *Manual crítico y exegético de la Evangelio de Mateo,* trad. por Peter Christie (Winona Lake, Ind.: Alpha, rep. 1883), 199. RT Francia, *Mark* (PBC) (Oxford: Bible Reading Fellowship, 1996), 34.

135 Leon Morris, *El Evangelio según Juan* (NICNT) (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 241.

136 AT Robertson, *Words Pictures in the New Testament* (Nashville: Broadman, 1930), 5:56.

137 Ver: DA Carson, *El Evangelio según Juan* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 211. Leon Morris, *El Evangelio según Juan* (NICNT) (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 241. FF Bruce, *El Evangelio de Juan (Grand Rapids: Eerdmans,* 1983), 95.

138 Bruce, *Juan,* 95.

139 Rodney A. Whitacre, *John* (IVP NTC) (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1999), 77.

140 William Barclay, *El Evangelio de Juan* (DBSS) (Filadelfia: Westminster, 1956), 1:80.

141 Herman Ridderbos, *El Evangelio de Juan: un comentario teológico,* trad. por John Vriend (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 100–01.

142 Morris, *Juan,* 176.

143 Morris, *Juan,* 176–77; J. Ramsey Michaels, *John* (NIBC) (Peabody, Mass: 1989), 47.

144 George R. Beasley Murray, *John* (WBC) (Dallas, Texas: Word, 1999), 36.

145 André Feuilett, *Johannine Studies,* trad. Thomas E. Crane (Staten Island, Nueva York: Alba, 1964), 33.

146Ridderbos , *John,* 109.

147 Olsson se enfoca en las frases de Juan “al tercer día”, “invitado”, “cualquier cosa que él te diga, hazlo”, “manifestó su gloria”, “creyeron en él”, y otras porciones de Jn 1:19-2 :22. Por ejemplo, los marcos de tiempo del tercer día coinciden (2:1; cp. Ex 19:10, 11, 15–16 LXX). El tema de la obediencia retoma el hecho de que Israel escucha y obedece a Dios (Jn 1:37; 2:5, 7–8, 11; cp. Ex 19:5, 8). Los vasos de purificación y la limpieza del templo por Jesús reflejan la consagración de Israel (Jn 1,29; 2,6, 14–17; cp. Ex 19,10, 14, 19). Jesús como el “cordero de Dios” hace eco de la sangre del sacrificio (Jn 1:29, 36; cp. ex 24:5–8). El paralelo entre Jesús y Moisés siendo invitados (Jn 2,2; cp. Ex 19,20, 25). La presencia de la madre de Jesús (se enfatiza aunque sea innecesaria para explicar el milagro, 2:1, 3, 5) representa a los israelitas en el Sinaí. La “gloria” manifestada de Jesús nos recuerda el glorioso envolvimiento de Dios del Monte Sinaí (Jn 2:11; cp.

Éx 19, 16–20). Incluso señala que “Cana” significa “posesión”, lo que nos recuerda que Dios tomó posesión de Israel en matrimonio en el Sinaí (Ex 19,5). Birger Olsson, *Estructura y significado en el cuarto evangelio: un análisis lingüístico del texto de Juan 2:1–11 y 4:1–42* (Lund, Suecia: Gleerup, 1974), 102–14.

148 Olsson, *Estructura y significado,* 107.

149 Morris, *Juan,* 97–97; William Hendriksen, *Exposición del Evangelio según Juan* (Grand Rapids: Baker, 1953), 80; Carson, *Juan,* 124–25; Heinrich August Meyer, *Manual crítico y exegético del Evangelio de Juan,* trad. por Peter Christie (Winona Lake, Ind.: Alpha, rep. 1883), 57.
Esto nos recuerda el problema del Antiguo Testamento de Israel, Is 65:2–3; Jeremías 7:25–26.

150 Jn 1,19; 2:13, 18, 20; 3:1; 4:9, 22; 5:1, 10, 15; 6:4, 41, 52; 7:1, 11, 35; 8:22, 31, 48, 52, 57; 9:18; 10:19, 24, 31; etc.

151 Morris, *Juan,* 131.

152 El “desierto del Sinaí” se menciona con frecuencia en el contexto de la formación de Israel. En Números se menciona diez veces. El importante pasaje del matrimonio de Jeremías menciona el compromiso de Dios allí (Jeremías 2:2), al igual que Oseas (Oseas 2:3; 13:4–6). Cp. Ezequiel 20:10–16.

153 Charles HH Scobie, "Los orígenes y el desarrollo del cristianismo samaritano", *New Testament Studies* 19 (1972–73): 404.

154 Scobie, “Orígenes”, pág. 404.

155 Rick Van De Water, “Reconsiderando la Bestia del Mar (Rev 13.1),” *New Testament Studies* 46 (abril, 2000): 256.

[156] Rodney A. Whitacre, *John* (IVP NTC) (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1999),77. Véase también: Carson, *John,* 166.

157 William R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree: A Redaction-critical Analysis of the Cursing of the Fig-Tee Pericope in Mark's Gospel and its Relation to the Cleansing of the Temple Tradition* (Sheffield: JSNT Supp. 1, 1980), 93.

[158] Craig S. Keener, *Comentario sobre el Evangelio de Mateo* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 503.

159 Telford, *Templo estéril,* 145.

160 Telford, *Templo estéril,* 59; cp. 95, 163.

161 William Hendriksen, *Exposición del Evangelio según Mateo* (Grand Rapids: Baker, 1973), 795.

162 Donald A. Hagner, *Mateo 14–28* (WBC) (Dallas: Word, 1995), 626–27.

[163] *TDNT,* 1:655.

164 Lucas añade la parábola de la higuera plantada en la viña en la que el viñador le dio al árbol tres años (la duración del ministerio de Jesús) para dar fruto. Permite solo una temporada más (otros seis meses), luego la reduce. Lucas 13:6–10.

165 Dios llama al templo "mi casa": 1Cr 17,14; 28:6; Isa 56:5, 7; Jeremías 11:15; 12:7; 23:11; Ezequiel 23:39; 44:7; Os 9:15; Hageo 1:9; Zacarías 1:16; 3:7; 9:8; Mal 3:10.

[166] Esteban hace el mismo tipo de distanciamiento en su sermón a los judíos. Cuando habla del Israel del Antiguo Testamento como fiel, los llama "nuestros padres" (Hch 7:11, 12, 15, 19, 38, 39, 45), pero en los vv 51–52 habla de su rebelión, llamándolos "vuestros padres".

167 Feuillet, *Estudios joánicos,* 235; Peter WL Walker, *Jesús y la Ciudad Santa: Perspectivas del Nuevo Testamento sobre Jerusalén* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 62; James C. DeYoung, *Jerusalén en el Nuevo Testamento: El significado de la ciudad en la historia de la redención y en la escatología* (Kampen: JH Kok, 1960), 89.

[168] Walker, *Jesús y la Ciudad Santa,* 31.

[169] DeYoung, *Jerusalén,* 88. Énfasis. adicional.

170 Las "cosas creadas" que pronto serán sacudidas (es decir, destruidas) en Hebreos 12:27 son los elementos tangibles del sistema del templo. Véase: Hebreos 9:6, 8, 11, 24. En Hebreos 12:27 el autor de Hebreos "habla más enfáticamente que nunca sobre el fin del culto terrenal, aunque ese fin todavía está en el futuro".
Paul Ellingworth, *La Epístola a los Hebreos* (NIGNTC) (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 687.

171 EJ Young, *El Libro de Isaías* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 1:80.

172 R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash* (New York: KTAV, 1975 [rep. London: Williams and Norgate, 1903]), 81, señala que "ya en el momento en que se compiló la Tosephta, había una tradición de que la condenación de Jesús se había obtenido por los medios fraudulentos descritos anteriormente" (aunque esos medios difieren del registro del Evangelio).

173 Ver especialmente: Walker, *Jesus and the Holy City* (1996).

174 John M. Court, *Myth and History in the Book of Revelation* (Atlanta: John Knox, 1979), 80.

175 James D. Martin, "The Forensic Background to Jeremiah III 1," *Vetus Testamentum* 19 (1969): 89. Cp. *metro. Gitt.* 2:7. Véase el cuidado en la redacción del acta de divorcio, *m. Gitt.* 2:3–4; 3:2; 6:2.

[176] Por ejemplo, *M. Gitt.* 1:3; 3:6–7; 4:3; 6:2, 7; 8:9; 9:3–4, 8. Aunque inusual para nosotros, los medios para emitir una carta de divorcio estaban regidos por ciertas reglas, *Gitt.* 8:1–3. En días anteriores, un hombre podía establecer un tribunal de tres hombres para asegurar su divorcio, *Gitt.* 4:2.

[177] J. Massyngberde Ford, *Revelation* (Garden City, NY: Anchor, 1975), 93.

[178] Philip L. Mayo, *"Aquellos que se llaman a sí mismos judíos": La Iglesia y el judaísmo en el Apocalipsis de John* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2006), 51.

[179] Mayo, *"Aquellos que se llaman a sí mismos judíos",* 66.

180 RH Charles, *The Revelation of St. John* (ICC), (Edimburgo: T & T Clark, 1920), 1:58. Ver también: JPM Sweet, *Revelation* (Filadelfia: Westminster, 1979), 28–30.

181 Véase: Kenneth L. Gentry, Jr., *The Beast of Revelation* (Powder Springs, Geo.: American Vision, 2002).

182 Martin Goodman, *La clase gobernante de Judea: Los orígenes de la revuelta judía contra Roma 66–70 d.C.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 44.

183 Howard Kee Clark, *Entendiendo el Nuevo Testamento* (Englewood, NJ: Prentice-Hall, 1983), 292.

184 Paul Barnett, *Behind the Scenes of the New Testament* (Downer's Grove, Ill.: Inter-varsity, 1990), 158.

185 Joel Nobel Musvosvi, "The Concept of Vengeance in the Book of Revelation in its Old Testament and Near Eastern Context" (Ph.D. Dissertation: Andrews University, March 1986), 151.

186 Rick Van De Water, "Reconsiderando la Bestia del Mar (Rev 13.1)," *New Testament Studies* 46 (abril, 2000):246. Para el énfasis del juicio de Israel en el ministerio de Cristo (y en el registro del Evangelio como tal), véase: NT Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1996) y Peter W. L. Walker, *Jesús y la Ciudad Santa: Perspectivas del Nuevo Testamento sobre Jerusalén* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996). Lo mismo es cierto con respecto a las epístolas de Pablo. A pesar de que la academia de moda acusa a Pablo de desafíos explícitos a la autoridad romana (según NT Wright, Karl Donfried, JR Harrison, Abraham Smith y Helmut Koester), Seeyon Kim presenta varios hilos de evidencia en contra de esto: (1) Pablo nunca critica expresamente la hegemonía romana. ; (2) afirma específicamente la autoridad de Roma tanto directamente (Ro 13:1–7) como apelando a Nerón (Hch 25:11; 28:19); (3) nunca menciona el culto al emperador; (4) su trabajo misionero no le deja tiempo para trabajar por el cambio político; (5) promueve una ética de no represalias; y (6) espera ser absuelto cuando comparezca ante un tribunal romano. Kim, *Cristo y César: el evangelio y el imperio romano en los escritos de Pablo y Lucas* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).

[187] Douglas RA Hare, *El tema de la persecución judía de los cristianos en el Evangelio según San Mateo* (Cambridge: University Press, 1967), 80.

188Alan James Beagley, *The "Sitz im Leben" of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies* (Nueva York: Walter de Gruyter, 1987), 112.

[189] Liebre, *Tema de la persecución judía,* 19–79.

[190] *Testigos de Jehová,* 1:4:3; 1:7:5; 1:29:11; 2:1:3; 2:3:1; 2:4:3; 2:9:2; 2:12:13; 2:12:2; 2:13:6; 2:17:2; 2:17:4; 2:18:3; 4:3:3; 4:3:12; 4:5:1; 4:6:3; 4:9:4; 7:8:7; 7:10:1; 7:11:1.

191 Luke T. Johnson, “La calumnia antijudía del Nuevo Testamento y las convenciones de la polémica antigua”, *Journal of Biblical Literature* 108 (1989): 439.

192 Josef Blinzler, *El juicio de Jesús: Los procedimientos judíos y romanos contra Jesucristo descritos y evaluados a partir de los relatos más antiguos,* trad. de la 2.ª ed. por Isabel y Florence McHugh (Westminster, Maryland: Newman, 1959), 163.

193 Birger A. Pearson, “1 Thessalonians 2:13–16: A Deutero-Pauline Interpolation,” *HTR* 64 (1971): 93.

194 Mt 26,59; Marcos 14:64; Lc 23, 20–23; 24:20; Juan 18:29–31; Hch 2:22–23, 36; 3:13–15a; 4:10; 5:28, 30; 7:52; 10:39; 13:27–29; 26:10; 1 de julio 2:14–15.

195 R. Travers Herford, *El cristianismo en el Talmud y el Midrash* (Nueva York: KTAV, 1975), 89–90.

196 DA Carson, *El Evangelio según Juan* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 531.

197 Ver en: Hechos 4:3; 5:17–18; 6:12–13; 7:58; 8:1, 3; 9:1–2, 13, 23, 29; 12:1–4; 13:45–50; 14:2–5, 19; 17:5; 18:6, 12, 17; 20:3, 19; 21:11, 27–28; 22:3–5; 23:12–15, 20–21; 24:27; 26:10, 21; 28:18–29. Véase en otra parte: Romanos 15:31; 2 Corintios 11:24; Hebreos 10:33–34. Véase también: Eusebio *Eccl. hist.* 3:5. Paul Barnett, *Jesús y el surgimiento del cristianismo primitivo: una historia de los tiempos del Nuevo Testamento* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1999), 158.

198 Hare, *El tema de la persecución judía,* 75.

199ZPEB, 4:705.

200 Nils Wilhelm Lund, *Estudios en el Libro de Apocalipsis* (np: Covenant, 1955), 80.

201 Van de Water, “Reconsiderando la Bestia del Mar (Apoc. 13.1),” 248.

202 “Estas personas eran judíos convertidos que, sin embargo, habían conservado su lealtad al judaísmo y estaban en peligro de caer entre dos taburetes, o incluso de abandonar la iglesia cristiana y volver a su antigua fe judía. Para apreciar la fuerte atracción del judaísmo sobre los cristianos que antes eran judíos, debe recordarse que el cristianismo no podía ofrecer un paralelo con los adornos rituales a los que estaban acostumbrados. .

· · La atracción de la apostasía en el sentido de volver a una lealtad externa al judaísmo habría sido fuerte para aquellos a quienes les resultó difícil enfrentar la oposición decidida de sus compatriotas judíos *(cf.* 10:32)”. Donald B. Guthrie, *Hebreos* (TNTC) (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 32; CFD Moule, *El nacimiento del Nuevo Testamento* (3.ª ed.: Nueva York:

Harper & Row, 1982), 59–60; DA Carson, Douglas J. Moo y Leon Morris, *Introducción al Nuevo Testamento* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 400–04; I. Howard Marshall, Stephen Travis e Ian Paul, eds., *Exploring the New Testament: A Guide to the Letters & Revelation* (Downers Grove, Ill: InterVarsity, 2002), 231–32.

[203] Ralph P. Martin y Peter H. Davids, eds., *Dictionary of the Later New Testament & Its Development* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1997), pág. 165.

204 Claudia Setzer, *Respuesta judía a los primeros cristianos: historia y polémica, 30–150 EC* (Minneapolis: Fortaleza, 1994), 87.

[205] Liebre, *Persecución judía de los cristianos,* 49.

206 Jack T. Sanders, *Los judíos en Lucas-Actos* (Filadelfia: Fortaleza, 1987), 313.

207 Para una discusión útil ver: Harry J. Leon, *The Jewish of Ancient Rome* (ed. rev.: Peabody, Mass.: Hendrikson, 1995), 25–27. Suetonio: *Los Doce Césares,* trad. Roberto Graves; Rvdo. por Michael Grant (Nueva York: Penguin, 1979), 202. Ver: Albert A. Bell, Jr., *A Guide to the New Testament World* (Scottsdale, Penn.: Herald, 1994), 82. Mary E. Smallwood, *The Judíos bajo el dominio romano: de Pompeyo a Diocleciano* (Boston: Brill, 2001), 211–15.

[208] FF Bruce, *The Book of the Acts* (NICNT) (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 368. Cp. León 25– 26.

209 Joel Nobel Musvosvi, "El concepto de venganza en el libro de Apocalipsis en su contexto del Antiguo Testamento y el Cercano Oriente, Ph.D. Disertación: Andrews University (marzo de 1986), 158 n 16.

210 M. Hopkins, "La perspectiva histórica del Apocalipsis 1–11" *Catholic Biblical Quarterly* 27 (1965):45.

[211] WHC Frend, *El surgimiento del cristianismo* (Filadelfia: Fortaleza, 1984), 109.

212 Edward Gibbon, *La decadencia y caída del Imperio Romano,* 1:16. Véase también: ABD, 4:1080; BEB, 1:396; Miriam T. Griffin, *Nero: The End of a Dynasty* (New Haven: Yale University Press, 1985), 133; Albert A. Bell, Jr., *Una guía para el mundo del Nuevo Testamento* (Scottsdale, Penn.: Herald, 1994), 82–83.

213 Adolf Harnack, *La expansión del cristianismo en los primeros tres siglos,* trad. por James Moffatt (Nueva York: Putnams, 1904), 1:66.

214 Herbert B. Workman, *Persecución en la Iglesia Primitiva: Un Capítulo en la Historia de la Renuncia* (Cincinnati: Jennings y Graham, 1906), 57.

215 WHC Frend, *Martirio y Persecución en la Iglesia Primitiva: Un Estudio de un Conflicto desde el Maccabees to Donatus* (Garden City: Anchor, 1967), 126; Leon H. Canfield, *Las primeras persecuciones de los cristianos* (Nueva York: Columbia University Press, 1913), 49.

216 Workman, *Persecución en la Iglesia Primitiva,* 365; Canfield, *Las primeras persecuciones,* 50ff; Joseph Ernest Renan, *El Anticristo de Renan,* trad. William G. Hutchison (Londres: Walter Scott [representante: Whitefish, Mont.: Kessinger, sin fecha]), 80–81; Adolf Harnack, *La expansión del cristianismo en la Primera Tres siglos,* trad. por James Moffatt (Nueva York: Putnams, 1904), 1:65ff; Gerhard T.Uhlhorn, *El conflicto del cristianismo con el paganismo,* trad. por Egbert C. Smyth y CJH Ropes (3.ª ed.: Nueva York: Scribner's, 1912) 246; Barnett, *Detrás de escena del Nuevo Testamento,* 303.

217 Canfield, *Primeras persecuciones de los cristianos,* 52.

218 Paul Keresztes, *La Roma imperial y los cristianos,* vol. 1: *Desde Herodes el Grande hasta aproximadamente d.C. 200* (Lanham, Mary.: University Press of America, 1981), 404–13.

219 Keresztes, *La Roma imperial y los cristianos,* 67.

220 Keresztes, *Roma imperial y los cristianos,* 411.

221Frend, *Martirio y persecución,* 125.

222 Canfield, *Persecución temprana de los cristianos,* 48.

223 Keresztes, *Roma imperial y los cristianos,* 411.

224 Mary E. Smallwood, *Los judíos bajo el dominio romano: de Pompeyo a Diocleciano* (Boston: Brill, 2001), 218.

225 Frend, *Martirio y persecución,* 126.

226 Philip Schaff, *Historia de la Iglesia Cristiana* (Grand Rapids: Eerdmans, rep. nd [1910]), 1:383.

227 James JL Ratton, *The Apocalypse of St. John: A Commentary on the Greek Text* (Londres: R & T Washbourne, 1915), 48.

228 Mireille Hadas-Lebel, *Flavius Josephus: Testigo presencial de la conquista de Judea por parte de Roma en el primer siglo,* trad. por Richard Miller (Nueva York: Macmillan, 1993), 53–54.

229 Neil Faulkner, *Apocalypse: The Great Jewish Revolt Against Rome AD 66–73* (Gloucestershire, Ing.: Tempus, 2002), 38; cp. Roland H. Worth, Jr. *Seven Cities of the Apocalypse and Roman Culture* (Nueva York: Paulist, 1999), 72.

230 Worth, *Siete Ciudades del Apocalipsis y la Cultura Romana,* 72.

231 Smallwood, *Los judíos bajo el dominio romano,* 131.

232 Es posible que en realidad se haya convertido al judaísmo. FW Farrar, *The Early Days of Christianity* (London: Cassell, 1884), 36–37) señala que ella al menos adoptó sus costumbres: quería ser enterrada en la muerte en lugar de incinerada (Tacitus, *Ann.* 16:16), usaba un velo en público *(Ann.* 13:45), favorecía a Aliturus y Josefo (Josephus *Life* 4; *Ant.* 2:8:11), y Josefo lo consideraba un *theosebes.*

233 Rick Van De Water, "Reconsiderando la Bestia del Mar (Rev 13.1)," *New Testament Studies* 46 (abril de 2000): 249.

234 Van De Water, "Reconsiderando a la Bestia", 249.

235S. Giet, *L'Apocalypse et l'histoire* (Paris: Presses universitaires de France, 1957), 105. Como se tradujo y citó en Van De Water, 254. En 1Tes 2:18 Pablo habla de la resistencia de Satanás, lo que parece referirse a Antagonismo judío (cp. 1Tes 2:14-16).

236 Robert G. Bratcher y Howard A. Hatton. *A Handbook on The Revelation to John* (Nueva York: Sociedades Bíblicas Unidas, 19934), 6–47; cp. Nils Wilhelm Lund, *Estudios en el Libro de Apocalipsis* (np: Covenant, 1955), 80.

237 Austin Farrer, *La Revelación de San Juan el Divino* (Oxford: Clarendon, 1964), 72.

238 Joseph Henry Thayer, *A GreekEnglish Lexicon of the New Testament,* (Nueva York: American Book, 1889), 192.

239 Paul Barnett, *Behind the Scenes of the New Testament* (Downer's Grove, Ill.: Intervarsity, 1990), 226, 228.

240 Neil Faulkner, *Apocalypse: Great Jewish Revolt Against Rome AD 66–73* (Gloucestershire, Ing.: Tempus, 2002), 106.

241 BAGD, 299.

242 BAGD, 299.

243 EDNT, 1:406.

244 Harry J. Leon, *Los judíos de la antigua Roma* (Rev. ed.: Peabody, Mass.: Hendrikson, 1995), 8–11.

245 Peter WL Walker, *Jesús y la Ciudad Santa: Perspectivas del Nuevo Testamento sobre Jerusalén* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 170.

246 Richard A. Horsley, *Galilee: History, Politics, People* (Valley Forge, Penn.: Trinity, 1995), 300.

247 Julie Galambush, *The Reluctant Parting: Cómo los escritores judíos del Nuevo Testamento crearon un libro cristiano* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005), 101.

248 James C. DeYoung, *Jerusalén en el Nuevo Testamento: El significado de la ciudad en la historia de la redención y en la escatología* (Kampen: JH Kok, 1960), 63.

249 Ferdinand Hahn, *Los títulos de Jesús en la cristología: su historia en el cristianismo primitivo,* trad. Harold Knight y George Ogg (Nueva York: World, 1969), 155.

250 Richard A. Horsley, "High Priests and the Politics of Roman Palestine: A Contextual Analysis of the Evidence in Josephus" *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Helenistic, and Roman Period,* 17 (1986): 45.

251 Horsley, "Sumos Sacerdotes", pág. 24.

252 Richard A. Horsley, *Galilee: History, Politics, People* (Valley Forge, Penn.: Trinity, 1995), 73–74.

[253] Horsley, *Galilea,* 74.

254 De Young, *Jerusalén en el Nuevo Testamento,* 91.

255 Richard N. Longenecker, "Acts", en Frank E. Gaebelein, ed., *The Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan/Regency, 1976–91), 9:336, 337.

256 Richard A. Horsley *Jesús y la Espiral de Violencia: Resistencia Popular Judía en Roma Palestina* (Minneapolis: Fortress, 1987), 286.

257 John N. Oswalt, *El libro de Isaías* (40–66) (NICOT) (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 2:667.

[258] EJ Young, *El Libro de Isaías* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 3:520.

259 JA Alexander, *Comentario sobre las Profecías de Isaías* (Grand Rapids: Zondervan, rep. 1977 [1875]), 2:460.

[260] Lloyd Gaston, *No hay piedra sobre otra: estudios sobre el significado de la caída de Jerusalén en el Evangelios sinópticos* (Leiden: Brill, 1970), 75–76.

[261] TDNT, 9:436.

262 Marcel Simon, "Saint Stephen and the Jerusalem Temple" *The Journal of Ecclesiastical History,* 2 (1951): 133.

[263] Craig A. Evans, *Mark 8:27—16:20* (WBC) (Nashville: Nelson, 2001), 446.

264 JB Lightfoot, *Epístolas de San Pablo a los Colosenses y a Filemón* (Grand Rapids: Zondervan, sin fecha [rep. 1879]), 183; William J. Larkin, Jr., Acts (IVP NTC) (Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1995), 118.

265 Walker, *Jesús y la Ciudad Santa,* 10.

[266] Simón, "San Esteban", 134.

267 Charles HH Scobie, "Los orígenes y el desarrollo del cristianismo samaritano", *Nuevo Testamento Estudios* 19 (1972–73): 394–95.

268 Simón, "San Esteban", 134.

269 Clifton J. Allen, ed., *The Broadman Bible Commentary* (Nashville: Broadman, 1970-73), 10:53; William Neil está de acuerdo *(The Acts of the Apostles* [Grand Rapids: Eerdmans, 1973]), 117.

270 I. Howard Marshall, *Los Hechos de los Apóstoles: Una Introducción y Comentario* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 146.

271 Ben Witherington, Los Hechos de los Apóstoles : *un comentario sociorretórico* Eerdmans, 1998), 273. Énf. mía.

272 Walker, *Jesus and the Holy City,* 65. Cita a J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (Londres: SCM, 1959), 242.

273 Horsley, *Jesús y la Espiral de Violencia,* 292.

274 Lloyd Gaston, *No hay piedra sobre otra: estudios sobre el significado de la caída de Jerusalén en el Evangelios sinópticos* (Leiden: Brill, 1970), 103

275 Gastón, *Ninguna piedra sobre otra,* 69.

276Douglas RA Hare, *El tema de la persecución judía de los cristianos en el Evangelio según San. Mateo* (Cambridge: University Press, 1967), 130.

277 Walker citando a Juel. Walker, *Jesús y la ciudad santa,* 12

278 Frank E. Gaebelein, ed., *The Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan/Regency, 1976–79), 9:335–36.

279 *Antes de la Caída de Jerusalén, La Bestia del Apocalipsis, Tiempos Peligrosos, Cuatro Puntos de Vista sobre el Libro de Apocalipsis* y *El libro de Apocalipsis simplificado.*

280 Véase la discusión de este descubrimiento en RH Charles, *The Revelation of St. John* (ICC) (Edimburgo: T & T Clark, 1920), 1:367.

281 Robert H. Mounce, *The Book of Revelation* (2ª ed.: Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 262.

282 Leon Morris, *Revelación* (TNTC) (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 169.

283 DR Hillers, "Revelation 13:18 and A Scroll from Murabba'at", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 170 (abril de 1963): 65. Ver también: P. Benoit, JT Milik y R. deVaux, 1963; *Las grutas de Muraba'at, DJD* 2 (Oxford: Clarendon, 1961).

284 Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (Londres: Judaica, 1903). Véase RH Charles, *The Revelation of St. John* (Edimburgo: T & T Clark, 1920), 1:367.

[285] Carlos, *Apocalipsis,* 1:cxvii, cxlii.

286 Carlos, *Apocalipsis,* 1:cxliii.

287 David E. Aune, *Revelation 1–5* (Dallas: Word, 1997), clx–ccxi.

[288] JPM Sweet, *Revelation* (Philadelphia: Westminster, 1979), pág. 16. Beale virtualmente eleva el texto de Sweet al suyo propio, cuando escribe: “Parece que sus 'aulladores' gramaticales son intentos deliberados de expresar semitismos y septuagintalismos en su griego”. GK Beale, *El Libro del Apocalipsis* (NIGTC) (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 96.

289Charles C. Torrey, *The Apocalypse of John* (New Haven: Yale University Press, 1958), 27–58.

290 Beale, *Apocalipsis,* 77.

[291] Philip L. Mayo, *“Aquellos que se llaman a sí mismos judíos”: La Iglesia y el judaísmo en el Apocalipsis de Juan* (Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 2006), 30. Véase también: Mireille Hadas-Lebel, *Flavius Josephus: Eyewitness to La conquista de Judea por parte de Roma en el primer siglo.* Trans. por Richard Miller (Nueva York: Macmillan, 1993) 53; Mary E. Smallwood, *Los judíos bajo el dominio romano: de Pompeyo a Diocleciano.* (Boston: Brill, 2001), capítulo 6

292 Paul Barnett, *Behind the Scenes of the New Testament* (Downer's Grove, Ill.: InterVarsity, 1990), 158.

293 Mayo, *“Aquellos que se llaman a sí mismos judíos”, 62.*

294 James S. Jeffers, *The GrecoRoman World of the New Testament Era: Exploring the Background of Early Christianity* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1999), 213. Véase también: Henry Barclay Swete, *Commentary on Revelation* (Grand Rapids: Kregel , rep. 1977 [1906]), lxvi.

295 Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Nueva York: United Bible SocitSocietiesies, 1971) , 752. Ver también: David E. Aune, *Revelation 6–16* (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 2: 770–71 y TDNT, 1:462–63.

296 Jean-Pierre Ruiz, *Ezekiel in the Apocalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16:17 – 19:10* (Nueva York: Peter Lang, 1989), 319.

297 Carrington divertidamente desestima la declaración de RH Charles sobre el dragón: “Dr. Charles está angustiado por esta declaración, porque dice que los dragones no hablan [Charles 1:358]; Soy demasiado ignorante sobre la historia natural de los dragones para contradecirlo aquí. Philip Carrington, *El significado de la revelación* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2007 [rep. 1931]), 231.

298 Stephen S. Smalley, *El Apocalipsis a Juan: un comentario sobre el texto griego del Apocalipsis* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 2005), 345.

299 William Milligan, *The Book of Revelation* (Nueva York: Armstrong, 1903), 227.

300 J. Massyngberde Ford, *Revelation* (Garden City, NY: Anchor, 1975), 213.

301 Moses Stuart, *Comentario sobre el Apocalipsis* (Andover: Allen, Morrill, Wardwell, 1845), 2:283. David S. Clark, *The Message from Patmos* (Grand Rapids: Baker, rep. 1989 [1921]), 89. Nils Wilhelm Lund, *Studies in the Book of Revelation* (np: Covenant, 1955), 149. Loren Brink, *Rethinking Revelation in the Light of the Old Testament Prophets* (Portland, Oregon: Northwest, 1986), 163. Jay E. Adams, *The Time Is At Hand* (Nutley, NJ Presbyterian and Reformed, 1966), 73.

302 BBC 12:315. Cp. GR BeasleyMurray, *The Book of Revelation* (NCBC) (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 216; Isbon T. Beckwith, *The Apocalypse of John: Studies in Introduction with a Critical and Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Baker, rep. 1979 [1919]), 639; luis a Brighton, *Revelation* (Concordia Commentary) (St. Louis: Concordia, 1999), 359; roberto h Mounce, *The Book of Revelation* (2ª ed.: Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 255.

303 J. Stuart Russell, *The Parousia: A Study of the New Testament Doctrine of Our Lord's Second Coming* (Grand Rapids: rep. Baker, 1983 [1887]), 467; Milton S. Terry, *Apocalipsis bíblico: un estudio de las revelaciones más notables de Dios y de Cristo* (Grand Rapids: Zondervan, 1988 [1898]), 398; James JL Ratton, *El Apocalipsis de San Juan: un comentario sobre el texto griego* (Londres: R & T Washbourne, 1915), 301.

304 FW Farrar, *Los primeros días del cristianismo* (Londres: Cassell, 1884), 478–81.

305 Rick Van De Water, "Reconsidering the Beast from the Sea (Rev 13.1)", *New Testament Studies* 46 (abril de 2000) 245–46, 251, 255–56.

306Ford, *Revelation,* 227–38 y Margaret Barker, *The Revelation of Jesus Christ* (Edimburgo: T & T Clark, 2000), 236–41.

307 Eugenio Corsini, *El Apocalipsis: La perenne revelación de Jesucristo,* trad. y ed. por: Francis J. Moloney. (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1983), 250–54. Cornelis Vanderwaal, *Busca las Escrituras,* (St. Catherines, On.: Paideia, 1979), 10:100–-01. David Chilton, *The Days of Vengeance: An Exposition of the Book of Revelation* (Fort Worth: Dominion, 1987), 336–37. JE Leonard, *Salid de ella, pueblo mío: un estudio de la revelación a Juan* (Chicago: Laudemont, 1991), 97, 103.

308 Johann Gottfried von Herder (1744–1803) entendió que la bestia terrestre era Johanan ben Levi, uno de los revolucionarios judíos. Ver: Arthur W. Wainwright, *Mysterious Apocalypse: Interpreting the Book of Revelation* (Nashville: Abingdon, 1993), 126.

309 Ford, *Apocalipsis,* 212; cp. Russell, *Parusía,* 466; Terry, *Apocalipsis bíblico,* 398; Leonard, *Sal de ella,* 97; Barker, *Apocalipsis,* 237.

310 Paul S. Harvey, *Oxford Companion to English Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1967), 347. DNTB, 961, 980.

311 George Arthur Buttrick, ed., *Diccionario de la Biblia para intérpretes* (Nashville: Abingdon, 1962), 3:58.

312 Vanderwaal, *Busca en las Escrituras,* 10:89; cp. Chilton, *Días de venganza,* 336; Beale, *Apocalipsis,* 707.

313 Beale, *Apocalipsis,* 707.

314 Richard A. Horsley, *Galilee: History, Politics, People* (Valley Forge, Penn.: Trinity, 1995), 129.

315 Richard A. Horsley, "High Priests and the Politics of Roman Palestine: A Contextual Analysis of the Evidence in Josephus," *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Helenistic, and Roman Period,* 17 (1986):53.

316 Más tarde, Justino Mártir relaciona a Satanás con los judíos: "Los demonios y las huestes del diablo nos han infligido castigos hasta la muerte, por medio de la ayuda que ustedes les brindaron" (Dial. 131).

317 Beale, *Apocalipsis,* 708.

318 Douglas A. Hare, *El tema de la persecución judía de los cristianos en el Evangelio según San. Mateo* (Cambridge: University Press, 1967), 75.

319 Robert G. Bratcher y Howard A. Hatton, *A Handbook on the Revelation to John* (Nueva York: Sociedades Bíblicas Unidas, 1993), 46–47; cp. Nils Wilhelm Lund, *Estudios en el Libro de Apocalipsis* (np: Covenant, 1955), 80.

320 BOLSA, 342; AT Robertson, *Word Pictures in the New Testament* (Nashville: Broadman, 1930), 6:403.

321 En el hecho de que Mateo escribe su evangelio más tarde durante la controversia con los judíos, esto probablemente se incluye como una bofetada contra Israel por ponerse del lado de César: él "se enseñoreará de" (katakurieuousin) Israel porque sus líderes "imprimen la autoridad" (katexousiazousin) *sobre* ellos.

322 Véase Josef Blinzler, *El juicio de Jesús: Los procedimientos judíos y romanos contra Jesucristo descritos y evaluados a partir de los relatos más antiguos,* trad. de la 2.ª ed. por Isabel y Florence McHugh (Westminster, Mary.: Newman, 1959), 157–63: Excursus 7: "Concerning the Competence of the Sanhedrin". Véase también Shemuel Safrai y Menahem Stern, eds., *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions* (Philadelphia: Fortress, 1976), 337ff, 398.

323 AN Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 196), 35–43. La "prueba" de Cristo en Jn 8:1-11 puede ser un intento de despertar la preocupación de Roma a este respecto si Cristo confirma la pena capital para la mujer sorprendida en adulterio. Este tipo de prueba aparece también en la cuestión de las acuñaciones romanas (Mt 22,15ss). Herman Ridderbos, *El Evangelio de Juan: un comentario teológico,* trad. por John Vriend (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 288–89.

[324] *La religión lícita* es una frase derivada de Tertuliano, *Apol.* 21: *la religión más notable, ciertamente permitida.* El derecho romano en realidad empleó la frase *collegia licita.* Herbert B. Workman, *Persecución en la Iglesia Primitiva: Un Capítulo en la Historia de la Renuncia* (Cincinnati: Jennings and Graham, 1906), 56 n2.

[325] Cfr. Harry J. Leon, *Los judíos de la antigua Roma* (Rev. ed.: Peabody, Mass.: Hendrikson, 1995), 8–10.

[326] Incluso cuando los judíos los tienen en su poder, lo hacen sólo con el expreso de Roma *(Ant.* 15:11:4).

[327] Safrai y Stern, *El pueblo judío en el primer siglo,* 312, 349, 362, 370, 372.

328Martin Goodman, *La clase gobernante de Judea: Los orígenes de la revuelta judía contra Roma 66–70 d.C.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 41.

[329] Goodman, *Clase gobernante,* 44.

[330] Horsley, *Galilea* 137.

[331] Horsley, *Galilea,* 141.

[332] Véase: Gentry, *The Book of Revelation Made Easy* (Powder Springs, Geo.: American Vision, 2008).

[333] Para una presentación sucinta de la evidencia, véase mi capítulo en C. Marvin Pate, ed., *Four Views on the Book of Revelation* (Grand Rapids: Zondervan, 1998).

[334] Véase: GK Beale, *The Book of Revelation* (NIGTC) (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 808–12.

[335] "¿Qué es un dios? Ejercicio del poder. / ¿Qué es un rey? Como un dios" (Philologus 80). Véase Isa 14:4, 13–14.

[336] Véase: Robert L. Thomas, *Revelation 1–7* (Chicago: Moody, 1992), 184–85. Ben Witherington III, *Revelation* (NCBC) (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 102. Grant R. Osborne, *Revelation* (BECNT) (Grand Rapids: Baker, 2002), 141. Stephen S. Smalley, *The Revelation to John: Un comentario sobre el texto griego del Apocalipsis* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2005), 68.

337 SRF Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), capítulos 1, 7–9.

338 Joseph Klausner, *Jesús de Nazaret: su vida, tiempos y enseñanzas,* trad. por Herbert Danby (Nueva York: Macmillan, 1957), 57–58, argumenta muy hábilmente que esto no es una interpolación cristiana en Josefo.
Louis H. Feldman afirma que "nuestro texto representa sustancialmente lo que escribió Josefo, pero que un interpolador cristiano ha hecho algunas modificaciones". *Josefo (Biblioteca Clásica Loeb)*
Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931), 9:49n.

339 Craig A. Evans, *Textos antiguos para estudios del Nuevo Testamento: Guía para la literatura de trasfondo* (Peabody, Massachusetts: Hendrikson, 2005), 174.

340 FF Bruce, *El Evangelio de Juan* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 365.

341 Richard A. Horsley, *Galilee: History, Politics, People* (Valley Forge, Penn.: Trinity, 1995), 139.

342 Véase una argumentación más completa en el cap. 7 arriba.

343 Véanse mis comentarios en el cap. 9

344 Horsley, *Galilea,* 137.

345 Emil Schurer, *Una historia del pueblo judío en la época de Jesucristo,* trad. por John Macpherson (2d. ed.: Peabody, Mass.: Hendrickson, rep. 1994 [1890], 3:197 –202.

346 Martin *Goodman, The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt Against Rome AD 66–70* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 44. También: "Era una práctica romana normal no solo confiar en los líderes locales existentes sino también, e igual de importante, siempre que sea posible dejar intactas las instituciones locales establecidas cuando se creó una provincia" (Goodman, *Clase gobernante* 43). ,

347 Josefo se equivoca con respecto a la identidad de este Sumo Sacerdote, en realidad era Elionaeus el hijo de Cantheras (cf. nota b en LCL *Ant.* 20:1:15).

1348 Goodman, *clase gobernante* 111. Cp. Jonathan J. Price, *Jerusalem Under Siege: The Collapse of the Jewish State 66–70 CE* (Nueva York: Brill, 1992), 86.

1349 Horsley, *Galilea,* 137.

1350 James Park, *El Conflicto de la Iglesia y la Sinagoga* (Nueva York: World, 1961), 22.

2351 David M. Rhoades, *Israel in Revolution: 6–74 CE: Una historia política basada en los escritos de Josefo* (Filadelfia: Fortaleza, 1976), 5.

2352 Jonathan J. Price, *Jerusalem Under Siege: The Collapse of the Jewish State 66–70 CE* (Nueva York: Brill, 1992), 29.

3532 Price, *Jerusalén,* 38–40.

2354 Richard A. Horsley, "Sumos sacerdotes y la política de la Palestina romana: un análisis contextual de la evidencia en Josefo" *Revista para el estudio del judaísmo en el período persa, helenístico y romano* 17 (1986): 51–52.

2355 Lawrence R. Michaels, *Revelación en su significado original* (San Diego: Bovee, 1999), 97.

2356 Michaels, *significado original,* 97.

2357 EE.UU. 1:805.

358 Citado por Horsley, “High Priests”, pág. 36.

359 Horsley, *Galilea,* 73–74.

360 Horsley, *Galilea,* 74.

361 Rhoades, *Israel en Revolución,* 6.

362 Rhoades, *Israel en Revolución,* 178.

363 Esta alineación entre Israel y Roma aparece más plenamente en Apocalipsis 17:3ss, bajo la imagen de la ramera cabalgando sobre la bestia.

[364] Eugenio Corsini, *El Apocalipsis: La perenne revelación de Jesucristo,* trad. y ed. por: Francis J. Moloney (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1983), 322.

[365] M. Eugene Boring, *Revelation: Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox, 1989), 179.

366 Simon J. Kistemaker, *Exposición del Libro de Apocalipsis* (NTC) (Grand Rapids: Baker, 2001), 460.

367 GK Beale, *El Libro de Apocalipsis* (NIGTC) (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 850.

368 Milton S. Terry, *Hermenéutica bíblica: un tratado sobre la interpretación del Antiguo y Nuevo Testamento* (Grand Rapids: Zondervan, rep. 1974), 478.

369 William Milligan, *The Book of Revelation* (Nueva York: Armstrong, 1901), 293.

370 Iain Provan, "Foul Spirits, Fornication and Finance: Revelation 18 from an Old Testament Perspective," *Journal for the Study of the New Testament* 64 (diciembre de 1996): 96.

371 Malina, Bruce J. y John J. Pilch, *SocialScience Commentary on the Book of Revelation* (Minneapolis: Fortress, 2000), 213.

372 GK Beale, *The Book of Revelation* (NIGTC) (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 847; cp. Robert G. Bratcher y Howard A. Hatton, *A Handbook on the Revelation to John* (Nueva York: Sociedades Bíblicas Unidas, 1993), 242.

373 Ian Boxall, *La Revelación de San Juan* (BNTC) (Peabody, Mass.: Hendrikson, 2006), 239.

374 Véase cap. 5 arriba.

[375] Corsini, *El Apocalipsis,* 328.

[376] Philip Carrington, *El significado de la revelación* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2007 [rep. 1931]), 274.

[377] BAGD, 652.

378 *Testigos* de Jehová 4:10:2.

379 Margaret Barker, *La revelación de Jesucristo* (Edimburgo: T & T Clark, 2000), xii.

380 Steve Mason, *Josefo y el Nuevo Testamento* (Peabody, Mass.: Hendrikson, 1992), 127.

381 EP Sanders, *Jesús y el judaísmo* (Philadelphia: Fortress, 1985), 270.

382 Henry Barclay Swete, *Commentary on Revelation* (Grand Rapids: Kregel, rep. 1977 [1906]), 216; cp. Philip Carrington, *El significado de la revelación* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2007 [rep. 1931], 287.

383 John Nolland, *El Evangelio de Mateo* (NIGTC) (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 1133.

384 WD Davies y Dale C. Allison, Jr., *El Evangelio según San Mateo* (ICC) (Edimburgo: T & T Clark, 1988), 3:533. Aunque Lev 21:10 prohibía al Sumo Sacerdote hacerlo, debemos recordar en esta etapa que el Sumo Sacerdote y el Sanedrín ya estaban involucrados en una conducta pecaminosa al "tratar de obtener falso testimonio contra Jesús" (Mt 26:59). Leon Morris, *El evangelio según Mateo* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 685, sugiere, sin embargo, que el sumo sacerdote puede no haber pensado en sí mismo como violando la ley de Dios en el sentido de que esta "era una acción reservada para casos extremos".

385 Martin G. Kiddle, *The Revelation of St. John* (Nueva York: Harper, 1940), 345.

386 En mi *The Beast of Revelation* muestro que esto es una demostración particularmente significativa de la megalomanía de Nerón.

387 GK Beale, *El Libro de Apocalipsis* (NIGTC) (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 864.

388 Henry Alford, *El testamento griego de Alford: un comentario exegético y crítico* (5.ª ed.: Cambridge: University Press, 1875; Grand Rapids: Guardián, 1976), 4:709.

389 Hechos 2:23 dice literalmente: "este hombre, por el consejo fijo y la presciencia de Dios, entregados por mano de hombres inicuos, os mataron *[prospexantes aneilate]".*

390 Cp. Apocalipsis 5:8, 13; 6:1; 7:9, 14, 17; 14:1, 4, 10; 15:3; 17:14; 19:7, 9; 21:9, 14, 22; 22:1, 3.

[391] Con respecto al abismo: “el uso del autor en todo” Apocalipsis muestra que “es el lugar de los demonios”. Isbon T. Beckwith, *The Apocalypse of John: Studies in Introduction with a Critical and Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Baker, rep. 1979 [1919]), 697.

392 Alan F. Johnson, “Revelation” en Frank E. Gaebelein, ed., *The Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan/Regency, 1976–91), 12:560.

393 Beale, 875; Austin Farrer, *A Rebirth of Images: The Making of St. John's Apocalypse* (Boston: Beacon, 1949), 70–72; Gaebelein, “Revelación”, 560.

394 “Porque el justo Noé, junto con los otros mortales en el diluvio, es decir, con su propia esposa, sus tres hijos y sus esposas, siendo ocho en número, eran un símbolo del octavo día, en el que Cristo apareció cuando resucitó de la tierra. muerto, para siempre el primero en el poder” Justino Mártir, *Trifón,* 138:1 “La importancia sacramental del número 8, como significado de la resurrección” (Agustín, *Januarius,* 55). Cp. Agustín, *Fausto.* 19; Juan de Damasco, *Orth. Fe* 23.

395C. F. Keil y Franz Delitzsch, *El Pentateuco,* vol. 1 en *Comentario sobre el Antiguo Testamento* (Edimburgo, T & T Clark, 1866–91; rep.: Peabody, Mass.: Hendrikson, 2001), 2:384.

396 Bernabé escribe: “Guardamos el octavo día con alegría, el día también en que Jesús resucitó de entre los muertos” (Granero 15).

397 Moses Stuart, *Comentario sobre el Apocalipsis* (Andover: Allen, Morrill, Wardwell, 1845), 2:326; Beale 875–76; Simon J. Kistemaker, *Exposición del Libro de Apocalipsis* (NTC) (Grand Rapids: Baker, 2001), 473.

[398] EDNT, 1:4.

399 Para más detalles, véase mi *The Book of Revelation Made Easy,* (Powder Springs, Geo.: American Vision, 2008), 57–58.

[400] Curiosamente, según Levick, Suetonio atribuye a Vespasiano al menos once milagros, "respaldando las pretensiones de poder de Vespasiano". Y “para el mundo en general, los milagros eran una metáfora de los poderes curativos del nuevo régimen” (Vespasiano, 67–68).

401 Alford, *Testamento griego de Alford,* 4:711.

402 Beale, *Apocalipsis,* 876.

403 Catherine B. Avery, ed., *The New Century Handbook of Leaders of the Classical World* (Nueva York: AppletonCenturyCrofts, 1972), 385.

404 Vespasiano no persiguió a los cristianos. Eusebio afirma con respecto a Domiciano que él "fue el segundo que provocó una persecución contra nosotros, aunque su padre Vespasiano no había emprendido nada perjudicial para nosotros" (Ecl. *Hist.* 3:17; cp. 4:26). Tertuliano salta de Nerón a Domiciano como emperador perseguidor, omitiendo cualquier referencia a Vespasiano *(Apol.* 5). Agustín llama a Vespasiano "un emperador muy agradable" (City 413–26).

405 Sir Paul Harvey, ed., *The Oxford Companion to Classical Literature* (Oxford: Clarendon, 1940), 445.

406Barbara Levick, *Vespasian* (Londres: Routledge, 1999), 67–71.

407 El Imperio Romano es visto en la antigüedad como eterno. Otón habla de "la eternidad de nuestro poder" [aeternitas *rerum]" (Tácito, Hist.* 1:84). Roma se llama *la ciudad eterna* en varios lugares, incluso en el poeta latino Albius Tibullus (54-19 a. C.) en 2, 5, 23; Ovidio (43 a. C.-17 d. C.), *Las fiestas,* 3.72. Véase Frank G. Moore, "Correcciones y adiciones a Lewis y Shorst", *American Journal of Philology* 15:13 (1894): 349.

408 Véase mi punto de vista anterior en C. Marvin Pate, *Four Views on the Book of Revelation* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 82–86. Véase también mi primera edición de *The Book of Revelation Made Easy* (Powder Springs, Geo.: American Vision, 2008), 99–124.

409 Los primeros cristianos ven en el año 70 dC la conclusión final del judaísmo bíblico y la separación permanente del cristianismo del judaísmo. Por ejemplo, Ignacio *(Magn.* 10) afirma: "Aprendamos a vivir según los principios del cristianismo. Porque cualquiera que se llame con otro nombre que no sea éste, no es de Dios. Desechad, pues, la mala levadura, la vieja, la levadura agria, y convertíos en la nueva levadura, que es Jesucristo. . · · Es absurdo profesar a Cristo Jesús, y judaizar. Porque el cristianismo no abrazó *[episteusen,* cree en, se fusionó con] el judaísmo, sino el judaísmo cristianismo. . . . Es absurdo hablar de Jesucristo con la lengua y abrigar en la mente un judaísmo que ahora ha llegado a su fin. Porque donde hay cristianismo no puede haber judaísmo".

410 David K. Lowery en Donald K. Campbell y Jeffrey L. Townsend, *A Case for Premillennialism: A New Consensus* (Chicago: Moody, 1992), 169.

411 Por ejemplo, Vern S. Poythress, "Johannine Authorship and the Use of Inter-sentence Conjunctions in the Book of Revelation," *Westminster Theological Journal* 47 (1985): 329–36. Ver también JPM Sweet, *Revelation* (Filadelfia: Westminster, 1979), 16.

412 Esta realización silencia efectivamente la acusación de antisemitismo, que a menudo se lanza contra el preterismo. ¡Si esto es antisemita, entonces los puntos de vista de Isaías, Jeremías y Ezequiel son antisemitas! Ver mi Apéndice a continuación.

413 Craig Blaising me reprende por restar importancia a Rev 20 en el debate escatológico. Ver Blaising en Darrell L. Bock, ed., *Three Views of the Millennium and Beyond* (Grand Rapids: Zondervan, 1999), 161.

414 Entre quienes sostienen que hay dos grupos a la vista se encuentran: Moses Stuart, Friedrich Düesterdieck, Milton Terry, William Hendriksen, JPM Swete, RCH Lenski, J. Ramsey Michaels, GK Beale; Vern Poythress y Stephen S. Smalley. Los que defienden un grupo incluyen: RH Charles, GB Caird, Isbon T. Beckwith, John F. Walvoord, Leon Morris, Charles Homer Giblin, Bruce M. Metzger, GA Krodel, Wilfred J. Harrington, GR Beasley-Murray, Robert Mounce, Richard Bauckham, Alan F. Johnson, J. Webb Mealy, Robert L. Thomas, David E. Aune, Simon J. Kistemaker, Grant R. Osborne, Iain Boxall y James L. Resseguie.

415 *Esphagmenon* implica una muerte violenta, que concuerda con la imagen del pozo decapitado. / Este es el misma palabra griega que describe al Cordero "que había sido inmolado".

416 En mi comentario demostraré que Apoc 20 no recapitula Apoc 19:11ss. Apocalipsis 20 *resulta de* la acción de juicio de Cristo en Apocalipsis 19:11ss (que trata del año 70 dC).

417 Véase mi discusión sobre el pasaje de la nueva creación de Pedro (2 Pedro 3:10ss) en *He Shall Have Dominion* (3d ed.: Draper, Vir.: ApologeticsGroup, 2009), 302–03. Pedro presenta la *última y consumada conclusión* de la nueva creación a la actual nueva creación espiritual en desarrollo.

418 Ver: Gentry, *The Book of Revelation Made Easy* (Powder Springs, Geo.: American Vision, 19–26.

419 Stephen S. Smalley, *El Apocalipsis a Juan: un comentario sobre el texto griego del Apocalipsis* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 2005), 522.

420 David Mathewson, *Un cielo nuevo y una tierra nueva: el significado y la función del Antiguo Testamento en Apocalipsis 21.1–22.5* (Londres: Sheffield Academic Press, 2003), 33; cf. GK Beale, *El Libro del Apocalipsis* (NIGTC) (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 1041.

421 EJ Young, El Libro de Isaías (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 3:514; cp. Juan Calvino, *Comentarios sobre el Libro del Profeta Isaías,* trad. por William Pringle (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 2:399.

422 M. Robert Mulholland, Jr., *Revelation: Holy Living in an Unholy World* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 316.

423 Mulholland, *Apocalipsis,* 122.

424 Estas imágenes *pueden* reflejar especialmente el judaísmo apóstata, como cuando Pablo se refiere a "la falsa circuncisión" como "perros" y "malos obreros" (Filipenses 3:2). Ver los pecados de Israel en Ro 2:17–29 (cp. Jn 8:44). Recuerde que Juan designó a las sinagogas judías como una "sinagoga de Satanás" (Apoc. 2:9; 3:9) y presentó el templo como un ídolo para Israel (ver mi Capítulo 7 arriba).

425 Véase el útil estudio de Ronald H. Nash: *Is Jesus the Only Savior?* (Grand Rapids: Zondervan, 1994).

426 Irónicamente, este mismo día, mientras escribo este Apéndice, recibí una solicitud de fondos por correo. Es de la Fraternidad Internacional de Cristianos y Judíos™. El frente del sobre decía: "Puedes alimentar a una anciana viuda judía en Israel por solo $2.40. Adjunto: Un mensaje importante de los líderes cristianos." En el reverso del sobre hay una cita de Pat Robertson: "Creo que Dios ha ordenado una bendición para aquellos que bendicen a Abraham y a los descendientes de Abraham".
La carta que contiene incluye fotos y declaraciones de Pat Robertson, Paige Patterson y Jerry Rose.

427 Charles C. Ryrie, *La base de la fe premilenial* (Neptune, NJ: Loizeaux, 1953), 149.

428 J. Dwight Pentecost, *Things to Come: A Study in Biblical Eschatology* (Grand Rapids: Zondervan, 1958), 508.

429 Herman Hoyt, "Premillennialism Dispensational", en Robert G. Clouse, *The Meaning of the Millennium: Four Views* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1977), 81.

430 H. Wayne House y Thomas D. Ice, *Dominion Theology: ¿Bendición o maldición?* (Portland, Oregón: Multnomah, 1988), 175.

431 John F. Walvoord, *The Millennial Kingdom* (Findlay, Ohio: Dunham, 1959), 136, 302–03.

432 Arnold G. Fruchtenbaum, "Israelology, Doctrine of", en *Dictionary of Premillennial Theology* (Grand Rapids: Kregel, 1996), 201.

433Lindsey, *Road to Holocaust,* 176. También señala que “la restauración de Israel será nacional y *eterna” (p.* 97; énfasis mío).

434Hunt, *¿Qué pasó con el cielo?,* 246.

435 Arnold G. Fruchtenbaum, "Israelology, Doctrine of", 202.

436 Véase mi *He Shall Have Dominion: A Postmillennial Eschatology* (3d. ed.: Draper, Vir.: ApologeticsGroup Media, 2008), cap. 11

437 Jack T. Sanders, *Los judíos en Lucas-Actos* (Filadelfia: Fortress, 1987), xvi.

438 Peter WL Walker, *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996) 26. Véase: S. McKnight, “A Loyal Critic: Matthew's Polemic with Judaism in Theological Perspective,” en CA Evans y DA Hagner, eds. *Antisemitismo y cristianismo primitivo: problemas de polémica y fe* (Minneapolis: Fortress, 1993), 199. Lloyd Gaston, "El Mesías de Israel como maestro de los gentiles: el escenario de la cristología de Mateo", en James L.
Mays, ed., *Interpreting the Gospels* (Filadelfia: Fortress, 1981), 78–96. C. Leslie Mitton, “Matthew's Disservice to Jesus”, *Epworth Review* 6 (1979): 47–54. Francis W. Beare, *El Evangelio según Mateo: traducción, introducción y comentario* (San Francisco: Harper and Row, 1981), 461.

439 David Flusser, *El judaísmo y los orígenes del cristianismo* (Jerusalén: Magness, 1988), xxiii.

440 Julie Galambush, *The Reluctant Parting: Cómo los escritores judíos del Nuevo Testamento crearon un libro cristiano* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005), 125; cf. pags. 59.

441 David K. Lowery, en Donald K. Campbell y Jeffrey L. Townsend, eds., *A Case for Premillennialism: A New Consensus* (Chicago: Moody, 1992), 166, 171.

442 Charles Patterson, “Mel Gibson y el evangelio del antisemitismo” (2009), www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/antisemitism/gibson.html

443 Jon A. Weatherly, *La responsabilidad judía por la muerte de Jesús en Lucas y Hechos* (Sheffield: *Journal for the Study of the New Testament Supplemental Series 106,* 1994), 13.

444 Josef Blinzler, *El juicio de Jesús: Los procedimientos judíos y romanos contra Jesucristo descritos y evaluados a partir del relato más antiguo,* trad. de la 2.ª ed. por Isabel y Florence McHugh (Westminster, Mary.: Newman, 1959).

445 Robert G. Bratcher y Howard A. Hatton, *A Handbook on the Revelation to John* (Nueva York: Sociedades Bíblicas Unidas, 1993), vii.

446Bratcher y Hatton, *Manual,* 47.

447 Tanakh es un acrónimo basado en las letras iniciales de las tres divisiones principales del AT: T (Torah, la ley Mosaica), N *(Neviim,* los Profetas), *Ketuvim* (los Escritos).

448 Peter WL Walker, *Jesús y la Ciudad Santa* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 274; ver también 224.

449 Iain Provan, “Espíritus inmundos, fornicación y finanzas: Apocalipsis 18 desde una perspectiva del Antiguo Testamento”. *Journal for the Study of the New Testament* 64 (diciembre de 1996): 92-93.

450 Luke T. Johnson, “La calumnia antijudía del Nuevo Testamento y las convenciones de la polémica antigua”, *Journal of Biblical Literature* 108 [1989]: 439.